

محمد علمی الگرامی

شرح
منظومة السبز واری (قدھ)
قسم : المنطق

منشورات اعلمی فی طهران



محمد على الگرامی

شرح

منظومة السبزواری (قده)

قسم : المنطق

الطبعة الثانية

منشورات الاعلمي في طهران

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ، و الصلوة على محمد
و آله الطيبين الطاهرين و لعنة الله على اعدائهم اجمعين

مقدمة الشرح

لقد وقفت قبل سنين متمادية خلال تدريسي لشرح منظومة السبزوارى لتأليف تعليقه عليها منطقا وفلسفه وابيضت وانتظمت قسمة المنطق سنة وقد طبعت فى عدة نسخ قلائل نفذت بسرعة ، ومع المراجعة للطبع مارا ما كنت احب طبعها وعند ما احببت لم اوفق حتى حان وقت التوفيق اذ كنت مبعدا بيد ظلمة حکومة جور الپهلوی فى خوزستان - تستر - سنة ١٣٩٨ هجرية فرجعت البصر فيه كرتين تصحیحاللاغلاظ المطبعية فطبعه مؤسسة الاعلمى فى طهران صانها الله عن الافات و ایدها الله لنشر آثار الاسلام .

و اتضرع الى مولاى صاحب العصر ، و ابتهل لقبول هذه الخدمة و سائر خدماتنا المزجاة .

قم المشرفة - محمد على ((گرامی))

شرح منظومة السبزواري

قوله : (نحمد) لما كان شكر المنعم و اجبا ولذ لك ترى العقلاء
يقبعون تاركه اراد ان يشكر المنعم الحقيقى اى الرب تعالى و تقدس .
و اختار لفظ الحمد على الشكر لعدم لزوم لفظ خاص في الشكر فان كل
ما يكون ثناه على النعمة يكون شكراؤ لو بلفظ الحمد و قد ورد في الرواية
الحمد بأس الشكر .

ثم ان الحمد انما هو على الجميل الاختياري و لو غير نعمة كما
قالوا ، الا انه في الله تبارك و تعالى اعم من ذلك فانه يطلق عليه
بلحاظ صفات الذاتية ايضا كما يقال : الحمد لله على علمه و ح فاما يكون
مجازا بمعنى المدح او حمده تعالى ح باعتبار الافعال الصادرة عن
الصفات الذاتية .

و اختار المتكلم مع الغير في الحمد فقال نحمد ، اشعارا بعدم مقام
لحمده وحده فنضمه الى حمد غيره ، فان يد الله مع الجماعة .
اشك چشم ما کی آرد در حساب آنکه کشتنی راند بر خون قتیل

نوك مژگان تو از هر گوشه ای همچو من افتاده دارد صدق تیل قوله : (البيان) الظاهر ان المراد منه هو الظاهر من آية القرآن : خلق الانسان علمه البيان و هو المنطق الظاهري لا الوضوح و تبیین حقائق الاشياء كما احتمله الاشتياقى قده فى الحاشية ، لانه قد هاقت بس کلامه من القرآن و القرآن لا يلائم الوضوح و تبیین الاشياء الا بتکلف فتأمل ، فانه غير لازم فى الاقتباس .

ثم النطق والبيان بمعنى التكلم بالكلمات التي لها معنى مع التوجه بذلك و لذلك لا يكون البيغاء اذا بيان الامجازا . وايضا المراد هو القدرة عليه دائمًا لا بعض القدرة الذين يتكلمون قليلا بل القدرة على ازيد منه (١) وح يكون اطلاق النطق على سائر الحيوانات مجازا نظير ما فى سورة النمل ^{١٦} : و علمنا منطق الطير . كما صرخ بذلك جمع منهم الثعلبي والبغوى .

ولانقول سائر الحيوانات لا يتكلمون ، بل لكل منهم لسان خاص يتكلم به (كما يحتمل انهم يفهمون مقاصد هم بنحو من الاشارة) بل نقول : النطق بحسب العرف و اللغة لا يطلق على تكلمهم .

و كيف كان فان البيان من اعظم النعم الالهية اذ به يكون انتقال العلوم نوعا فان المحاورات العلمية وغيرها انما تسهل باللفظ . وقد سماه الصادق (ع) الاسم الاعظم حيث قال : البيان الاسم الاعظم الذي (١) عنترها تا ١٢ کلمه و میمعونها ای انسان نمایا ١٠٠ کلمه صحبت میکنند . و گوئی بالوضع و حوادث ارتباط ندارد و از اینجهمت با زبان انسان تفاوت دارد . كتاب هفته شماره ٨٧ علم سمعیوتيك .

به علم كل شئ

و للبحث في الاسم الاعظم و وجه تناسبه مع النطق مقام غير
المقام .

و قد يقال : البيان في الحديث بمعنى وضوح الأشياء فإنه المناسب
للاسم الاعظم و فيه كلام لا يسعه المقام .

قوله : (اقتباس) وهو في اللغة كما في القاموس والاقرب أخذ
شعلة من النار من القبس بمعنى شعلة النار و في الاصطلاح أن يضمن
الكلام شيئاً من الحديث أو القرآن (أو كلام آخر غيرهما) بشرط أن لا يصرح
بكونه من ذلك الحديث أو تلك الآية القرآنية . نظير ما في مقامات
الحريري : فلم يكن الاسم البصري وهو أقرب حتى انشد واعتبر فان ما
قبل "حتى" اقتباس من سورة النمل ٢٢ .

قوله : (وقارن الكتاب والميزانا) تدبر في كلمات الأولياء تعرف أن
الالفاظ موضوعة للمعاني العامة و ارواح المعانى المعمولة فى
المحاورات ! قال استادى الراحل فؤاد فؤاد فى بعض تأليفه القيمة
المخطوطة : وهل تدبرت فى ذلك ؟ ولعمروى ان التدبر فيه من
مصاديق قوله : تفكك ساعة خير من عبادة ستين سنة ، فإنه مفتاح مفاتيح
المعرفة و اصل اصول فهم اسرار القرآن

فراجع الروايات الواردة في اصول الدين حيث تبين ان السميع
و البصير و اللطيف و غيرها من الاسماء و الصفات انما هي بمعناها العام
غير ما يتبدى بالذهن العامي ، ولا يكون مجازاً اذا لم ينطبق له في
الحقيقة هو العام و انما يستعمل عرفاً في الخاص لانه المحتاج إليه في

العرف نوعاً

وفي المقام نقول : لفظ الكتاب يستعمل في العرف بمعنى الصحيفة المكتوبة فيها بالاقلام الملونة المعمولة لكن النظر الدقيق يعطينا ان ووجه تسمية تلك الصحائف كما بان الكاتب اظهر فيها مقاصده ولا خصوصية لقلم دون قلم و لان نحو من الكتابة دون نحو آخر وح فكل شئ يكون آية مراد الشخص و دليل عليه يكون كتابا له و بذلك يكون العالم كله كتابا لله تعالى و يسمى بالكتاب التكويني قبال الكتاب التدويني **الذى** دون بالاقلام المعمولة . و حيث ان مخلوقاته تعالى على اقسام فالكتاب التكويني ينقسم على طبقها و سياقها شرحها انشاء الله تعالى .

ونقول على الاجمال يسمى العالم كله كما باتكوينيا آفاقيا و خصوص الموجودات المجردة عن المادة كتاباتكويينيا نفسيا كذا اقيل ولكن يظهر من بعضهم ان الانفسي هو الانسان فقط و يؤيده ايضا ان ماذدهم في هذا التقسيم هو القرآن و الانفس في الآية الآتية هو الانسان و ايضا جعل الجبروت في كلماتهم من اقسام الآفاقى مع انهما من المجردات وقد صرحت المصنف قدہ في بعض عبارت فلسفته (منها ص ٣٠٨) بكون الانفسي هو الانسان .

ووجه التسمية ان الآفاق جمع الافق و هو بمعنى مطلع الشمس (اولاً زمه) و كل موجود يكون افق شمس الحق تعالى و مطلعه و مظهره و مجلاه ، ووجه تسمية الثاني بالانفسي ظاهر لكونها ذات نفس و روح . وقد تبعوا القرآن الكريم في هذه التسمية حيث قال تعالى : **سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ** حتى يتبيّن لهم انه الحق

وقد يسمون الاول كتاباً بفرقانياً وتفصيلياً نظراً الى بسطها و الثاني كتاباً بقرآنها واجمالياً نظراً الى تعبية كمالات سائر الموجودات فيها على الاجمال ولذلك قد يسمى العالم الصغير قبل العالم الاكبر وهو العالم كله .

و اطلاق الكتاب على ما ذكرنا من الموجودات التكوينية الافقية و الانفسية كثير في ادبيات العرب والعجم .

قال مولينا الا مير عليه السلام فيما حكى عنه خطاباً للانسان :

و انت الكتاب المبين الذي باحرفه يظهر المظاهر

اتزعم انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر

و قيل المراد من ^{٣٨} سورة الانعام " ما فرطنا في الكتاب " مجموع عالم التكوين . و يحتمل ذلك اضافي آية : إِنَّ عِدَّةَ الشَّهْوَرِ عِنْدَ اللَّهِ إِثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ .

وقال الشاعر الفارسي " جامي " :

ایزد که نگاشت خامه احسانش ابوا بکتاب عالم ارکانش

بر لوح وجود زد رقم فهرستی در آخر کارنام کرد انسانش

وقال الشبسيري :

بنزد آنکه جانش در تجلی است همه عالم کتاب حق تعالی است

عرض اعراب و جوهار چون حروف است مراتب جمله آیات و وقوف است

زیو هر عالمی چون سوره خاص یکی چون فاتحه وان دیگر اخلاص

وقال " سعدی " :

برگ درختان سبز د رناظرهوشیار هر رورقش د فتريست معرفت کرد گار

وقال ايضا

نوك مژگانم بسرخی بربیاض روی زرد قصه دل مینویسد حاجت گفتار نیست
و كذلك لفظ المیزان وضع لكل ما یوزن به (فانه مفعال من الوزن)
لخصوص موازین الاجسام كالقبان والباسکول .

و كذلك یطلق المیزان على المنطق لكونه آلة وزن المطالب و تمییز
الصحيح من الفاسد .

واطلق في الزيارة المأثورة على امير المؤمنین عليه السلام : میزان
الاعمال و مقلب الاحوال .

وقال عليه السلام في وصيته (تحف العقول ص ٢٤) : واجعل
نفسك میزانًا فيما بينك و بين غيرك .

وفسر قوله تعالى : ونضع الموازين القسط ليوم القيمة . بالانبياء
والاولياء و يكون الاطلاق المزبور صحيحا بلا عنایة و تجوز .

واذ قد عرفت ما ذكرنا من اعمية معانی اللفاظ - و منها لفظ الكتاب
و المیزان - عما هو في العرف فاعلم ان قول المصنف : وقارن الكتاب و
المیزان يحتمل معانی :

١- الكتاب هو التکوینی الافقی و المیزان هو الانسان الكامل
الذی یكون میزان الاعمال و الافکار صحتها و سقمهما (اذ قد عرفت صحة
اطلاقه عليه) و المعنى : الحمد لله الذی قارن العالم بوجود انسان
كامل هو حجة من الله على الخلق و لم یخل الارض من الحجة اذ لو
خلت الارض من حجة لساخت باهله او عبر عن هذا الانسان الكامل
الذی هو كتاب انفسی بالمیزان لمراعاة براعة الاستهلالی الاشاره الى

المنطق فانه يسمى بالميزان .

ثم انه يحتمل – كماقيل – ان يكون مراده من هذه المقارنة هو القرآن التام اي جعل تمام العالم في الانسان الكامل بنحو اللغو والجمع كما قال المولى ^ع : اتزعم انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر .

٢- الكتاب هو التكويني الانفسي والميزان هو المنطق والمعنى : الحمد لله الذي قارن الارواح بالمنطق و وهبهم و براعة الاستهلال اظهر من السابق .

٣- الكتاب هو التكويني الانفسي والميزان هو العقل الموهوب للانسان فانه نعمة عظمة وهبها الله تعالى ، يدرك الانسان بهما الحقائق الواقعية و بذلك يسمى عقلا علميا نظريا (و العلم الباحث عن هذه الامور فلسفة نظرية) ، و الاعتباريات الواقعية في طريق العمل من قبح العصيان و حسن الطاعة و لزوم رعاية المجتمع و و بذلك يسمى عقلا عمليا (و العلم الباحث عن هذه الامور المبني على فلسفة عملية كمطالب الفقه و الاخلاق و غيرهما فان فيها جهة واقعية هي وجود المصلحة الواقعية في ذلك الشئ و جهة عملية هي لزوم العمل على طبقها و هذه هي العملية) . و في هذا الاحتمال ايضا براعة الاستهلال كالأول .

٤- المراد من الكتاب والميزان لفظهما و المعنى : الحمد لله الذي قارن لفظ الكتاب والميزان و ان سئلت عن مكانه قلنا في القرآن ^{٤٥} سورة الحديد : لَقَدْ أَرَى سَلْنَارُ سَلَنَارًا بِالْيَتَنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ

وَالْمِيزَانَ

وان قلت : او هذانعمه ؟ ! و هل يكون صرف مقارنة لفظيين
نعمه ؟ ! قلت : او تحتمل انت ان يكون هذه المقارنة في الآية الشريفة
بلا وجه ؟ ! اوليس القرآن الكريم حاكيا عن واقع ثابت ؟ ! او لم تسمع
ان الوجود اللفظي لشئ من مراتب ذلك الشئ حقيقة ؟ ! (و هذا بحث
سيأتى انشاء الله تعالى في مبحث الالفاظ) وح فهذه المقارنة في
الآية كاشفة عن قرآن واقعى بين كتاب واقعى و ميزان واقعى يكونان
نعمتين (و يكون قرانهما ايضا نعمة) على العباد ايمانا كان المراد من هذا
الكتاب والميزان .

هذه هي الاحتمالات المذكورة في كلام السبزواري قد مشرح النظم
ويحتمل ايضا :

٥_ ان يكون المراد من الكتاب هو التدويني اي القرآن والميزان
هو الانسان الكامل الحجة اي الحمد لله الذي قارن قرأنه او مطلق كتابه
السماوي بحجة يكون ميزانا اي النبي (ص) .

٦_ الكتاب هو الافقى والميزان هو المنطق .

٧_ الكتاب هو الافقى والميزان هو العقل والمعنى انه تعالى
جعل المنطق او العقل في العالم و لم يخل العالم من موجود ذى عقل
او من المنطق .

وفى هذه الاحتمالات الاخيرة ايضا يتحقق براعة الاستهلال من
جهة لفظ الميزان او هومعناه كما لا يخفى .

قوله : (وغيره) عطف على قولنا ، اي في هذا المصراع وغيره مما

يأتى ايضا براعة الاستهلال حيث ان هذا المصراع يذكر الفكر الذى اعماله يكون موضوع المنطق و يبحث المنطق عن صحته و سقمه . ومصراعه الثانى يذكر العقل الذى يبحث المنطق عن مدركاته اى الكلمات و احكامها . و الشعر الاتى يذكر كلمة المنطق .

قوله : (ايهام التناسب) و هو (ويكون من محسنات علم البدىع) ان يجمع بين معنيين غير مناسبين بلفظين يكون لهما معنيان مناسبان فى محل آخر كجمع البدایع - جمع البدیع - و البيان فى هذين البيتين .

قوله : (قداجا) و التاجيح هو الزيادة فى اشعال النار و ايقادها قال الثعالبى فى (فقه اللغة - ٤٥٧) : اذا زيد فى ايقاد النار و اشعالها قليل اججتها .

قوله (صيره ممسوسا بنور علمه) يعنى ان الله تعالى هو الذى يعطى العلوم و المطالب المجهولة لفعلنا و ينتج البدایع لافكار نافتشكمىل القياس و تأسيس المعرف انما هو لتحصيل استعداد الذهن لدرك النتائج و اما النتائج فهى مفاضة من الله تعالى فينزل نور علمه و شعاعه على القلوب المستعدة كما ان الله تعالى اسند تعليم البشر الى نفسه فى قوله تعالى : " اتَّقُوا اللَّهَ يُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ " لكن الآية فى سورة البقرة مع الواو - اواخر البقرة - و هى فى سياق ذكر الاحكام و المعنى اتقوا الله و الله يعلمكم حدوده ، لكن مراد المصنف صحيح ايضا كما سبأته .

والعلوم قسمان قسم احساسى وجدانى لا يحتاج الى الفكر و تعبيه القياس و نحوه بل يحسه القلب و يجده كما ان البدىهيات مثل

اجتماع النقيضين محال من هذا القبيل و احساس ان هذا عدوك و ذاك صديقك كذلك – وقد يحس الانسان مطالب من دون قرينة وهذا القسم كثير خصوصاً في ذوي الارواح اللطيفة وهذه نعمة الـهـيـة غـيـبـيـة من اسرار التكوين (١)

و قسم فكري يحتاج الى تشكيل القياس و نحوه و ينتقل الى المجهول من طريق الاستدلال .

فعبر قده من الاول بالالهام وعن الثاني بالتعليم .

وللبحث عن هذا الاحساس الالهامي و انه من اى قسم من اقسام الكشف المعنوي و انه هل يكون الوحي من مقوله هذا الاحساس في مرتبة كاملة منها؟ و بيان اقسام الكشف من الصورى و المعنوى مقام غير المقام . كما ان للبحث عن معنى شرطية آية "اتقول الله يعلمكم الله" و وجه ت المناسب التقوى للعلم مقاماً آخر الا ان اجماله ان العلوم الاحساسى و الحدس الصائب انما تكون في المتقدمين المتوجهين الى عالم الغيب (و المراد من التقوى التقوى الروحى الحاصل من التقوى الجسمى الظاهري) اكثـرـ مـنـ غـيـرـهـمـ لـحـصـولـ صـفـاءـ قـلـبـ لـهـمـ لـغـيـرـهـمـ كـمـاـقـالـ تـعـالـىـ :ـ إـنـ تـتـقـوـاـ اللـهـ يـجـعـلـ لـكـمـ فـرـقـانـاـ (٢٩ـ انفالـ)ـ اـىـ بـصـيرـةـ يـرـىـ الـوـاقـعـ وـ لـوـ لـمـ يـمـكـنـهـ اـقـامـةـ بـرـهـانـ عـلـيـهـ .ـ وـ كـذـلـكـ الـعـلـمـ الـادـرـاكـيـ الـفـكـرـيـ حـيـثـ انـ

(١) قال المولوى : عقل دو عقل است اول مكسي كه در آموزی چودر مکتب صبو عقل دیگر چشمی بیزد ان بود چشمی او در میان جان بود .

وقال "جان لاك" الانجليزى مؤسس العلم المعرفتى : سرچمه کلی معرفت دو نوع ادراك بیرونی و درونی است ٠٠٠ ٣٢ مقدمه ای برو فلسفه تأليف "ازوال الد کولپد".

الفكر يحتاج الى فراغة كاملة عن الصوارف و اذا كان الروح الانساني في قيد الشهوات و نحوها لا يمكنه الفكر الكامل .

ثم ان المطلب المزبور اى كون الله تعالى هو المفهوم للعلوم وان القياس و نحوه يحصل استعداداً للذهن فقط هو الذي يعتقد الحكماء المحققون كما يأتي انشاء الله تعالى في بحث القياس عند قوله قوله :

و الحق ان فاض من القدس الصور و انما اعداده من الفكر
كما قال الشاعر الفارسي " شبستری "

بود فکر نکمود اشرط تجربه پس آنگه لمعه‌ای از برق تایید
قوله : (من الصلات) جمع الصلة ای من صلات کلمة (من)
الموصولة في قوله نحمد من علمناه و ان قلت هذا فرع كون من " المزبور
موصولة و هو غير مسلم لجواز كونه موصوفة ، قلت اولاً يدلنا على كونه
موصولة لا الموصوفة ان المقصود منه لظهور الوصف في الاحترازية دون
من الموصوف و تدلنا على المقصود منه لظهور الوصف في الاحترازية دون
التأكيد و يشعر هذا بان موصوفنا في هذا الشعر (و هو الله تعالى) غير
معروف و انه لا بد من توضيحه بهذه الاوصاف مع انه تعالى معروف
لجميع خلقه من الاناسى وغيره حتى الجمادات " وَأَفْيُ اللَّهُ شَكْ فَاطِرُ
السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ " " اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ " " أَوْلَمْ يَكُفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ
عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ " و قال الحسين عليه السلام و روحى لتراب مرقده
الداء : عميت عين لا تراك " و كل شى حتى الجماد يعرفه و يسبحه قال
تعالى : وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْهَمُونَ تَسْبِيْحَهُمْ " و هذا
الذى ذكره الآية من تسبيح كل شى مطلب يعرفه اهل المعرفة و يحكى

عن بعض الاختيارات (١) فهمهم الذكر الخاص لبعض الموجودات كما ورد في الروايات تفصيل اذكار الحيوان من الحمار والدجاج وغيرهما . و لاغر في ذلك بعدها ان لكل شئ ادراكا حتى الجمادات وليس معنى اختصاص الانسان بالحيوان الناطق ان غيره لا يدرك شيئاً او الكليات اصلاً و قال الفيلسوف " اسپينوزا " كل موجود له من العلم الالهي نصيب لكنه مع التفاوت فشعور هذه الشجرة اقل من شعور هذا الكلب و هومن الانسان . (٢) و اهم درك في الموجود دركه بصناعه و علمه .

بل لنا برهان عقلى على شعور كل موجود بل يستفاد من آية : وَمَا مِنْ ذَاتٍ بِفِي الْأَرْضِ إِلَّا أَمِيمٌ أَمْثَالُكُمْ .

و آية : وَإِذَا الْوَحْشُ حُشِرَتْ إِن سائر الحيوانات ايضاً مكلفون وانهم يحشرون ليوم المعاد و ان كانوا نعلم حدود احكامهم و تكاليفهم . ان قلت كيف يكون تعالى معروفاً لجميع خلقه و الكفار ينكرون؟! قلت كل جزء من اجزاء هيكلهم ينادي با على صوته بـان له

(١) كما حكى عن المرحوم الشيخ عبد النبي النوري قوله فهمه ذكر الماء و انه " لِإِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ " و قال المولوى :

نطق آب و نطق حاكم و نطق گل هست محسوس حواس اهل دل ولا عجب من ذلك فان المتخلصين من قيود المادة المانعة عن درك الحقائق يدركون ما لا ندركه ، نعم نحن نعلم ان جماعة عمي ينكرون ذلك ولكن ما اجد رقول الحافظ :

جو بشنوی سخن اهل دل مگو که خطاست

سخن شناسنه ای جان من خطای اینجاست

(٢) ص ٢٤٤ ماجراهاي جاودان در فلسفه تأليف هانالي تو ما سو انانلي توماس .

صانعا (١) ف تمام شراشر وجودهم شهد بانه لا اله الا الله الا انهم
لا يتوجهون الى هذا النداء الباطنى فيهم و بعبارة اخرى لهم عالم
بربهم ولكن ليس لهم علم بهذه العلم - دققوا النظر .
والحاصل انه تعالى معروف لجميع خلقه بل هو معهود بهذه
الافعال لعباده فكل عبد من عباده تعالى يعلم هذه الصفات منه تعالى
وانه علمنا البيان و انتاج بداعي الافكار واجح العقول . فالموصوف
معروف والصفات منه معروفة فلا وجه لاحترازية هذه الاوصاف و جعلها
موضحة للمراد .

اضف اليه ان لا واقعية لهذه الامور التي هي آثار الرب تعالى
الا لكونها افعالا لله تعالى اذ هي ممكنا الوجود لا وجود لهم من انفسهم
فالنظر اليه اعند اهل المعرفة بعد رؤية الرب تعالى منها و فيها كما قال
على عليه السلام ما رأيت شيئا الا و رأيت الله قبله و بعده و معه .
وح فلaimكن ان تكون معرفة لله تعالى اذ الرب عندهم اظهر من
هذه الآثار كما قال سيد الشهداء عليه السلام في دعاء العرفة: الغيرك
من الظهور ما ليس لك حتى يكون هذا المظهر لك ؟ ! متى غبت حتى نحتاج
الى دليل يدل عليك (٢)

وقال ابنه السجاد عليه السلام الْهُنْ ترددٌ فِي الْأَثَارِ يُوجَبُ

(١) وبهذا فسر الصادق عليه السلام قوله تعالى في سورة الاعراف ١٧١
وَإِذَا أَخَذَ رَبِّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ ۝ ۝ ۝ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ ۝ يَعْنِي خَلْقَهُم
على نحو لو سئل عنهم ، ما يجدون به الا الاعتراف .
(٢) قال استادى الاكبر مدار الله اظلاله : وهذا معنى ما يقوله الاحرار .
العالم خيال في خيال .

بعد المزارات آثار آثاره و دلالته ادلالته تعالى كما قال عليه السلام ايضاً:
الله انت دللتني عليك .

ان قلت: و بعد هذه المطالب فلا وجه للموصوفية اصلاً بل لا بد من
جعل " من " موصولة فلم يقول : و جعل من موصولة اولى ؟
قلت حيث ان الوصف قد يأتي لغير الاحتراز و توضيح المراد من
الموصوف بل لصرف التأكيد و يعبر عنه اصطلاحاً بالوصف التوضيحي
فيتمكن ان يجعل " من " موصوفة الا ان ظهور الوصف في الاحترازية
الجناة الى الاعتراف بان الموصوفية احسن .

اضف الى ذلك ان ما ذكرناه من المطالب انما هو بحسب الدقة
العقلية او الذوق العرفاني و ليس شيئاً يفهمه كل ذهن عاميّ فلا يدح
بحسب هذه الاذهان العامة في جعل " من " موصوفة و اخذ هذه
الاوصاف الاحترازية كما لا يخفى اذ لا علم لهم ب بهذه الا موركما اشونا
فسى الكفار .

و قد خرجناعن وضع هذا الكتاب الا ان تشريح المتن لا يمكن بدونه
مع ان ما ذكرناه امر لا بد من دركه و فهمه و لوفى غير هذا المحصل و
بالجملة : رجعنا الى ما كافيه .

و ثانياً لا فرق فيما نحن بصدده بين جعل " من " موصولة او موصوفة اذ
المقصود جعل كلمة ((صلى)) من توابع كلمة " من " المتعلقة بكلمة
" محمد " حتى يكون المعنى : نحمد من علمنا البيان . . . و صلى على النبي
((ص)) و يكون ح الصلة على النبي من نعم الله الموجبة لحمده تعالى
ولا فرق حتى تكون من موصولة او موصوفة و ان كان الموصول اولى لما

ذكروا مفصلاً . وانما الغرض فى القام ببيان ان صلى " ليس كلاما مستأنفاً " واما وجہ ان الصلة على النبى (ص) من نعم الله علينا الموجبة للحمد فهو ان انعامه تعالى علينا البدان يكون بواسطة على ما حقق فى قاعدة: الواحد لا يصدر عنه الا الواحد " ودل عليه قوله تعالى: وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيْلَةَ " وجعل الفلسفه هذه الواسطة هو العقل الاول (او ازيد الى العاشر ولا دليل تام على هذه التعداد) ومحققوهم الاسلاميون جعلوها نور النبى الاكرم (ص) وقالوا بانه العقل كمادل عليه الرواية اول ما خلق الله العقل " و " اول ما خلق الله نورى (١) وفي زيارة الحجة القائم روحى لتراب مقدمة الفداء : بيمنه رزق الورى وبوجوده ثبتت الارض و السماء وفي الروايات : لوخليت الارض من حجة لساخت باهلها جمعيـنـ وفى روايات خلق نور النبى ثم الائمه ثم الزهرا (ع) و كانوا مثل الجزء الاخير للعلة (ما يؤيد هذا المطلب الدقيق ويوضحه ، فراجع البحار والعلل واللمعـةـ البيضاـءـ فى شرح خطبة الزهرا (ع) فخلق نور النبى و الصلة عليه من اتم مقدمات وصول القـيـضـ اليـناـ .

وبالنتيجة نعمه علينا توجب حمد و تعلـىـ علينا كما ان السعادة الآخرة و الوصول الى الدرجات العليـاـ يمكن بدون التـوـسـلـ بـذـيلـ عـنـاـ يـتـهـمـ (٢) (١) فمن لم يرث مني الكمال فـنـاقـصـ على عقبـيهـ فـاـكـعـنـ فىـ العـقـوبـةـ ومن مـطـلـعـيـ النـورـ الـبـسيـطـ كـلـمـعـةـ وـ لـوـلـاـ لـمـ يـوـجـدـ وـجـوـدـ وـلـمـ يـكـنـ (٢) من بـعـنـزـلـكـهـ عـنـقـانـهـ بـخـوـدـ بـرـدـ مـرـاهـ قـطـعـ اـيـنـرـحـلـهـ بـيـهـمـرـهـ خـضـرـمـكـنـ وـ عـلـيـكـ بـالـدـقـةـ فـىـ مـضـامـينـ زـيـارـةـ الـجـامـعـةـ الـكـبـيرـةـ .

فتذهب جيداً

و بما ذكرنا يظهر لزوم الصلة منا عليه لكون نوره من وسائل النعمة علينا و كما يجب شكر المنعم الحقيقى يجب شكر الوسائل كمادل حديث "من لم يشكر المخلوق لم يشكر الخالق" على لزوم شكر الوسائل الظاهرة اياضًا انه لا قياس بينها وبين الوسائل الحقيقية.

ثم ان ما ذكرناه ادلة سرار حمد تعلى فيما سبق على مقارنة الكتاب والميزان في بعض الوجوه اضاف دقق النظر فيما ذكرناه.

ثم ان المصنف انما قال : هو تعلى معروف لجميع خلقه و معهود بهذه الافعال لعباده فعبر في ناحية الافعال بالعباد دون الخلق ، لأننا لا نعلم ان الحيوانات يعلمون بهذه النعم منه تعلى علينا فلعلهم لا يعرفون عقلنا و تاجيجه و فكرنا و بدايجه و سر مقارنة الكتاب والميزان و البيان في الانسان.

قوله : (على الناطق بالصواب) اي كل ما يقوله فهو الحق والصواب كما قال تعلى : وَمَا يُنطِقُ عَنِ الْهُوَ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى ، وكلامه مشعر بان كل صواب فهو من ناحيته و انه هو الناطق بالصواب فقط دون غيره كما اثبت محققوا المؤرخون ان اساس العلوم كلها من روساً المذهب و دلت روايات اهل البيت عليهم السلام على انهم معدن العلوم و ان كل علم يخرج من عندهم و الباقيون اخذوا منهم (١) .
و تفسير الصواب بكلام الله يشير الى كون اللام في "الصواب".

(١) قال المولوى :

آن نداكه اصل هربانگ وند است

خود ندا آنست و باقیها صد است

للعهد او هول الجنس و لكنه منحصر في كلام الله تعالى لما ذكرنا من انهم اصل العلوم و معلوم انهم اخذوا امن الله تعالى .

ولعل المراد من كلام الله هو القرآن الشريف كما يحتمل ان المراد اعم من الكلام التكويني و التدويني يعني انه اظهر عالم الصنع و انه على نظم معين و صواب و به وجه الناس الى عالم الغيب (١) .

قوله : (كما قال على "ع") يعني فاطلاق المنطق على الذات صحيح كما اطلق الكلام على الذات خصوصاً اطلاق الكلام على على عليه السلام الذي هو نفس الرسول بحكم آية المباهلة فيصح اطلاق المنطق على الرسول (ص) ولو لم يصح بحسب اللغة و كذلك الكلام في قوله : فيصل حق .

قوله : (و آلة) في جهاتها الأدبية راجع كتابنا " مقصود الطالب " و النظر هنا في أن الآل على ما في اللغة أهل بيت الرجل . و أهل بيته (ص) في الدرجة الأولى نسائه (ص) و أولاده الذين في بيته كفاطمة و قاسم و إبراهيم (ع) مع أن المشهور أن آله و أهل بيته هم الأئمة الائتين عشر و فاطمة دون غيرهم وقد فسر في روايات التفسير والأدعية و الزيارات قوله تعالى : إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ ... بهم عليهم السلام فما الوجه في ذلك ؟

و يمكن ان يقال - كما قيل - الوجه ان اللفاظ بحسب الدقة و الذوق كما مضى و ضعف لمعنى العامة فالبيت ليس خصوصاً ما تشكل من الاحجار المادية يبيت فيه عدة اجساد بل هو اعم منه و من جامع (١) پير ماگفت خطاب بر قلم صنع نرفت آفرين بر نظریا ک خطاب پوشش باد

معنوي خاص لعدة افراد مخصوصين في حجاب عن افهم غيرهم و اذ اطلق "الآل" و "اهل البيت" في محيط معنوي فضلهم التقوى والمعنوية كان الظاهر اراده المعنى الاخير (١) كما قال تعالى في ابن نوح : رانه لیس مِنْ أَهْلِكَ ، استدلاً بفساد عمله و روحه و انه عمل غير صالح اى فهو خارج عن بيتك المعنوي .

كما يمكن ان يقال الوجه ان البيت و ان كان بهذه المعنى العرفي السطحي الا ان الظاهر من ترتيب هذه الفضائل الكثيرة ان المراد هم الذين يخلفو النبى في الفضائل لا مثل عائشة المخالفة لوصيه الذى هو نفسه .

وان شئت قلت لكل رئيس ان يخرج بعض اهل بيته من محيط خواصه و يدخل غيرهم فيهم لفساد الاول و كمال صلاح الثانى فيخرج ابن نوح عن كونه اهل بيته و يدخل مثل سليمان في بيت النبى بعنوان "سلمان من اهل البيت" و هذا ما اصطلاح عليه شيخنا الانصارى قده في الاصول كلمة "الحكومة" .

والروايات الكثيرة قرينة هذا التحكيم و مفسر الآل . ولذلك ان تجعل هذا اوجها ثالثا .

كما يمكن ان يقال : الآل ليس بمعنى اهل البيت اصلا بل بمعنى خاصة الرجل و كونه من خواص الشخص امر معنوي يمكن ان يدخل فيه الا جانب و يخرج منه الا قارب كما لا يخفى .

(١) كما قال شيخنا البهائى قده :
اين وطن مصر و عراق و شام نىست

وقد صرخ عدة من اللغويين بان معنى الـ *الـ* خاصة الرجل والظاهر ان من فسره منهم باهل بيت الرجل انما هو من جهة التطبيق وبيان المصادق العادى فتدبر فيما ذكرناه جيداً .

قوله : (شمس الحقيقة) *الظاهر من الحقيقة مقابلاً بالباطل* يعني ان الائمة عليهم السلام كـ *ذلك* *منطقة البروج* من الافلاك فـ *كما ان* منطقة البروج في الافلاك محل سير هذه الشمس الظاهرة و مدار بروجها الاثنى عشر (على ما كان يعيشه هيئه القديم) فـ *ذلك* الائمة عليهم السلام مدار الحقيقة وان الحقيقة تدور فيهم فقط ، ومن طلب الحق بلا توصل اليهم لا يؤمن من *الهلاك* كـ *ما دل عليه* حدـ *يث الثقلين* . وقد شبه الحقيقة ايضا بالشمس و ذكر المشبه به بلا اداة التشبيه ، فهو من اقسام الاستعارة .

بل اعتقاده قوله ان كل ما في العالم الظاهر مثال الباطن وان في الباطن و الحقيقة ايضا شمساً معنوياً و قمراً حقيقياً هكذا . . . قال قوله في الفلسفة :

فكل هذه النسب الوضعية	اظلال تلك النسب النورية
كمهذه الالوان في الطاوس	بل كل ما في العالم المحسوس
والشرح في الفلسفة .	

والظاهـ *ران الـ اتـ* *يـان بالـ منـاطـق* (جمع المنطقة) مع ان محل البروج و مدار الشمس فـ *ذلك واحد* يـ *جـمـع* البروج الاـ *ثـنـى عـشـر* و يـ *سـمـى* بالـ *منـاطـقـة* لـ *ضـرـورةـ الشـعـرـ* .

وحيـ *ثـ ان مـذـهـبـ المـصـنـفـ قـدـهـ* هو وضع الـ *الـ لـفـاظـ لـلـمـعـانـىـ* *الـعـامـةـ* يـ *حـتـمـلـ اـرـادـةـ الـوـجـودـ* *مـنـ الـحـقـيقـةـ* اـ *ذـمـاـلـيـسـ* مـ *وـجـوـدـ اـفـلـيـسـ* حـ *قـيـقـةـ* و مـ *تـحـقـقـاـ*

فالمعنى ح ان آله مدار شمس **الوجود** اي **الوجود الكامل** و **الوجود** الكامل فيهم فقط و **بهم** فتح الله و بهم يختتم و بهم يسلك الى الوضوان وعلى من جحد و لا يتهم غضب الرحمن

او انهم مدار الوجود الامكاني في العالم و بهم سرى الفضل و الوجود من رب تعالى الى عالم المادة .

كما يتحمل ارادة الولاية و انهم مدار شمس الولاية (وقد شبهها بالشمس) الالهية و انهم اولياء الله الكاملين ، اذا ملراد من هذه الولاية هو الكامل ، المراتب النازلة المتحققة بعضها في المؤمنين ايضا كما قال تعالى : **اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا** .

قوله : (**بِهَا الْحَقُّ وَزَنُ**) فهم موازين الحق و بهم يتميز الحق من الباطل فهم ايضا ناطقون بالصواب كالنبي (ص) فالحصر المستفاد سابقا من **الناطق بالصواب** اضافي او انهم نفس النبي و اشهدان اروا حكم و انواركم واحدة طابت و ظهرت بعضها من بعض .

قوله و بعد اي بعده الحمد و الصلوة و التوجه الى عالم القدس الالهى ثم النبي و الائمة اتجه اليكم ايها القراء .

قوله : (اي موازين الهداء) من اضافة الموصوف الى الصفة اي **الموازين الهدادية** و المراد هي القواعد المنطقية .

قوله : فيما شارف الخ اضافه لحكمة الى الميزان تفيد ان الميزان اي المتنطق من الحكمة ادلا و جه للاضافة في المقام لو لم يكن المتنطق جزءاً من الحكمة كما لا يصح اضافة الفقه الى النحو فالاضافة ح من اضافة الكل الى الجزء - و هو نادرة في الاستعمال - و يشير المعنى : اقل عليكم تأك

القسمة من الحكمة التي تكون في مباحث المنطق والاضافة بمعنى "في" او بمعنى "من" اي الحكمة التي هي الميزان اي تلك القسمة من الفلسفة واما الامثلة فكلا، ويمكن تصحيحه بمعنى الحكمة التي للميزان وهو عبارة اخرى عن كون قسمة منها ميزاناً.

والحاصل حيث ان من الرؤوس الثمانية المعهود ذكرها ابتداء التصانيف بيان نسبة العلم وانه من اي علم هو فاراد قده بواسطة هذه الاضافة بيان ان المنطق جزء الفلسفة.

ان قلت : كيف يحكم قده جزما يكون المنطق جزء الفلسفة مع ان الفلسفة تعاريف لا يمكن كون المنطق جزء لها على بعضها !
توضيح ذلك انه قدعرف الفلسفة بتعاريف :

١- الفلسفة صيرورة الانسان عالم اقليا ماضاها للعالم العيني كما قال المصنف قده في شرح منظوم تعریف الفلسفة : وهي المعرفة بقول الحكمة الحكمة صيرورة الانسان الخ . وتوضيح المراد منه ان الفيلسوف ينظر في الاشياء ويدرك حقيقة الموجودات من الواجب والممكن واقسامه من الجوهر والعرض و . . . ويدرك احكام كل منها والادراك هو تصورها وتصور احكامها ، والتصور حضور مهيبة الاشياء (الافيملا مهيبة له كالواجب تعالى) في الذهن وان لم يحضر متن وجودها الخارجي و هذه الصور تتحدد مع ذات الشخص المدرك وجود نفسه وح فيصيير الفيلسوف بنفسه عالم اما مشابها للعالم الخارج في ان مهيبة الاشياء موجودة في ذهن موحد مع وجود كماتكون في الخارج وتتحدد مع الوجود الخارج (١) جهانی است بنشسته در گوشه ای (١) هر آنکو زدانش برد توشه ای

و هذا ليس في الكليات فقط بل في التصورات الجزئية الواقعة في الحس المشترك والخيال ايضا كذلك تتحدد مع وجود المدرك في ناحية الحس والخيال الا انه لما كان كلامهم في الكليات اذ لا شرافة في الجزئيات الفانية والفلسفة لا تتكلم فيها افعرفوا الفلسفة بصيرورة الانسان عالما عقلياً الخ اذ العقل انما هو يدرك بنفسه الكليات واما الجزئيات فبتوسط سائر القوى .

هذا توضيح التعريف المزبور ، و ليعلم انه مبني على مباحث "الوجود الذهني" المعونة في الفلسفة .

انما المراد بـ ما نحن فيه ان المنطق لا يكون جزءاً الفلسفة قطعاً على هذا التعريف .

و ذلك لأن في المنطق لا يتعلم احوال الموجودات الخارجة حتى يصير عالم المنطق بنفسه عالماً شبهاً بالخارج و انما يتعلم بالمنطق احوال المعرفية والقياسية والكلية والجزئية والجنسية وغيرها مما يسمى بالمعقولات الثانية وهي موجودات ذهنية اذ ليس هذه الاوصاف في الخارج كما هو واضح لكن التمهيل الآتي يجري فيه ايضا .

٢- الفلسفة ما يبحث عن الوجود والعدم للأشياء (بعد اعتقاد تحقق للعالم واجزائه في الخارج و الافهو سفطة) والظاهر انه احسن التعاريف للفلسفة اذ الاول والثالث تعریفان بالغاية حقيقة والرابع تعریف بالمسبب عن الفلسفة . وكيف كان فعلى هذا التعريف ايضا المنطق خارج قطعاً اذ لو فرض شمول الوجود في التعريف للوجود الذهني لكن المنطق لا يبحث عن وجود الصور الذهنية و عدمها بـ

يبحث عن احكام قسم من الصور الذهنية اى المعقولات الثانية وهذا هو الفرق الاساسى بين الفلسفة وسائر العلوم اذ لا يبحث فى غير الفلسفة عن وجود الاشياء حتى موضوع نفس ذلك العلم بل يبحث عن الموضوع المفروض واما البحث عن تحقق ذلك الموضوع فهو فى الفلسفة والعجب من المصنف قوله كيف لم يذكر هذا التعريف وكذا التعريف الاول مع انه عرف الفلسفة به فى منظومته .

٣- الفلسفة خروج النفس من حد بساطة الجهلاء الى كمالها المقدر له فى ناحية العلم والعمل فبالحكمة ودرك حقائق الاشياء واحكامها ، ودرك الاعتباريات و ماينبغى ان يفعل و يترك يخرج النفس من حد بساطتها الاجمالية الجهلاء الى طرف كمالها الممكن له عملا و علماء .

واذ ليس فى هذا التعريف كما عرفت قيد الموجود الخارجى فلامنع من شموله للمنطق اذ بالمنطق ايضا يخرج النفس الى طرف الكمال .

٤- الفلسفة التخلق بأخلاق الله تعالى .

٥- الفلسفة هو العلم باحوال اعيان الموجودات على ماهى فى نفس الامر بقدر وسع البشر .

ولا زيب فى عدم شمول هذا التعريف للمنطق اذ ليس هو علم باحوال الموجودات العينية اى الخارجية وانما هو علم باحوال المعقولات الثانية وانها كيف تتشكل حتى تصير معرفا او قياسا موصلا وشكلا اولا او ... والمعقول الثانى غير موجود فى الخارج اذ هو عارض على المعقول الاول فان القياسية انما تعرض قضيتين مرتبطتين ولا زيب فى عدم

وجود هافى الخارج و النوعية مثلا تعرض الانسان الكلى ولاريب فى وجوده فى الخارج . وقد ظهر بماذكر وجه تسميته بالمعقول الثانى . وقد اجاب المصنف قوله : بل هو من الحكمة وان فسرت الخ .

و توضيحه ان المعقول الثانى وان كان موجودا ذهنيا اذا قياس الى الموجود الخارجى لكنه صفة الذهن و هيئته و الذهن من مراتب النفس و هى موجودة فى الخارج بلا ريب .

والحاصل ان المعقول الثانى موجود فى النفس و النفس موجود فى الخارج فالمعقول الثانى موجود فى الخارج اذا موجود فى الشئ موجود فى ذلك الشئ فالماء الموجود فى الكوز الموجود فى الحجرة هو ايضا موجود فى الحجرة .

وح وبالمنطق يعلم احوال الموجود الخارجى .

ان قلت : لانسلم ان موضوع المنطق المعقولات الثانية حتى يحتاج الى هذا التكليف بل موضوع المنطق هو كل معلوم تصوري او تصدقى موصى الى مجهول مثل : العالم متغير ، وهو اي العالم و تغيره موجودان فى الخارج قطعا فلانحتاج الى هذه التعسفات .

قلت : من يقول بكون موضوع المنطق هو المعلوم التصوري و التصدقى لا يقول بكون كل معلوم تصوري او تصدقى موصى الى مجهول موضوع المنطق و انما هو من حيث الايصال اي الجهة التي كانت فى هذه القضية والقياس باعثة للوصول الى المجهول ، ولاريب ان تلك الجهة هي القياسية والشكلية الكذائية والمعرفية وهكذا وهذه

٠ هى المعقولات الثانية

فلا اختلاف بين القولين اصلا عند التحقيق ولذلك ترى المصنف قدہ مع تصريحه قبلابكون المعقولات الثانية موضوعة للمنطق يصرح فی اشعاره الآتية بان موضوع المنطق هو المعلوم التصوری والتصدیقی و ليس هذا الا لعدم الفرق بين العبارتين (١)

قوله : (وكيف لا يكون من الحکمة) يعني ان المنطق آلة التحقيق في الفلسفة اذ تحتاج بلاريب الى القواعد المنطقية و آلة الشئ فانية فيه يترب عليها احكامه و تكون من جملة اجزائه كما يكون القدوم من النجارة و ان كان حديده من فن الحداد و فالمنطق اذ لوحظ من حيث كونه آلة الفلسفة - ما به ينظر اليه سا كان من جملتها (٢)

ان قلت : يستفاد من المنطق في جل العلوم و يكون آلة فیلز مان يكون داخلا في جميعها !

قلت : وضع المنطق للاستفادة منه في الفلسفة فانه عرض مدونه الاول و هو ارسطو فالاستفادة منه في غيرها غایة بالعرض .

ان قلت : هذا الوجه يعارض الوجه السابق اذ مفاد السابق ان المنطق من الفلسفة حقيقة و مفاد هذا انه منه من حيث الفنا و الآلية .

قلت : هذا مع التنزل عما سبق و ايضا يمكن تحقق الجهتين من الاستقلال و الآلية له .

(١) و ان شئت التفصيل في المقام فراجع كتابنا " مقصود الطالب " (٢) و ليعلم ان هذه الآلية بحسب جعل مؤلف المنطق الذي هو ارسطو وقد جعل شعار مكتبه : لا يدخل لمدرستنا من لا يعلم المنطق " قبل شعار افلاطون : لا يدخل مدرستنا من لا يعلم الهندسة " ص ٤١ فلسفه های بزرگ .

قوله : (عيونه خّارة) شّبه ابواب المنطق و مباحثه بعيون كثيرة
النبع والجريان .

ووجه الشبه امران ١- ان الماء سبب حياة الانسان بل كل موجود
- من الماء كلّ شيء حيٌ فكذا حياة الانسان الروحية بالمنطق حيث يشد
العقل ويصرف الانسان عن الظن والوهم ٢- ان ابواب المنطق ينبع
منها مطالب كثيرة يستفاد منها في العلوم كثيرة النبع والجريان كالعيون
الحرارة .

وقد اخذت تعبير الحرارة من الشيخ ابن سينا في رسالته حتى بن يقطن
حيث قال (على ما في حاشية رسالة التصور والتصديق) : المنطق عين
حرارة من شرب ما يهلكه وظهورها سرت في جوارحه منه مبتدعة ٠٠٠ ولم
يتقاده صعود قاف الخ .

قوله : (وارد هاقريحة طيارة) القرحة في اصل اللغة اول ما يستخرج
من البيئ و يطلق في الانسان على غريزته التي يستنبط بها العلوم و
الذوقيات و هو المراد من الطبع في قول بعض اللغويين القرحة في
الانسان طبيعة لكن الاطلاق العرفي للقرحة انما هو في **المذاق** و
الحدس لا الفكير (١) .

ولهم راتب كثيرة : منهاقطانة و هي احسن مراتبها و هي التي
تكون في صراط كسب المعرف كالواقف الذي لا يستطيع الذهاب
الا قليلاً غایة القلة .

٢- سيارة و هي اعلى من السابق تكون كمن يسير باقدامه في

(١) بسم وزرچه نیازم که از قریحه مراست هزار دُرگرانمایه در خزانه خویش

الطريق .

- ٣— سباحة تكون كمن يسبح في الماء أعلى من الثانية .
- ٤— طيارة و هي التي تدرك اسرع من سابقه ، كالطيران .
- ٥— براقة : تكون في صراط الادراك كالبرق اللامع .
- ٦— طرافه : تدرك المعرف في طرفة العين ، و كانها أعلى من السابق .

٧— حداسة : تدرك المعرف بلا فكر بل بالحدس و الفرق بين الفكر و الحدس واضح ، فالتفكير حركة من المطالب إلى المبادىء وبالعكس كما يأتي و الحدس ظفر بالمطالب مع حدودها الوسطى دفعة من غير الحركتين .

ثم ان للحدس مراتب اكملها الحدس القدسي كما قال المصنف قوله

فـ **الفلسفة** .

كمال حدس قوة قدسية يـ **كاد زيتها يضيئ ماتية (١)**
ولعل من هذه الحدس القدسي ما يسمى ملهمة وقد يجعل قسما عليحـة .

و من يرد المنطق و يستفيد من عيونه يصير صاحب قريحة طيارة اذ لا ريب في امكان تكميل القرىحة بالتمرين فبالتمرين في المنطق و ورود مباحثه يصير ذارىحة طيارة ولو كان قبلًا ذاقريحة قطانة .
واما القرىحة البراقة و الطرافـة فانما توجدان في الاوحدى من الناس .

(١) نـگارمنـکـه بمـکـتـبـ نـرفـتـ وـخـطـ نـنوـشتـ بـغمـزـه مـسـئـلـه آـمـوزـ صـدـ دـرسـ شـدـ

واما القرحة الحداة فهو غير مربوطة بالمنطق اذا المنطق يفيض
تنظيم الفكر، واما الحدس فهو لا يدخل تحت ضابطة حتى يجري فيه
قواعد المنطق كما لا يخفى وان كان قد يصلحها ايضا كما يأتى .

قوله : (فضلا! الخ) يعني ان قريحة المنطقى طيارة و بالمنطق يترقى الى حد هافضلا عن الترقى الى حد السيارة و اما القطانة فلا يتوجه ^{هم} اصلاحى صاحب المنطق .

وقد وقعوا في الحيص والبيص في شرح عبارة المصنف قوله حتى
قال بعض تلامذته قوله: لعلها من ابن المصنف لا منه قوله لكن بالتدبر
فيما ذكرنا من الشرح يشرح لك الحق وانه لا اشكال.

قوله: (رأء الخ) فبالمنطق يحصل للسائل فى طريق العلم والكمال
نور مضىء يكفيه من كل شئ .

وفي عبارته هذه من جهة كلمة النور) و بالنتيجة يكون المنطق يقيناً نور لا ظلمة فيه فلا و هم و لاشك بل اعتقاد يقيني صرف) و من جهة الكلمة الكفاية اشاره الى كفاية المنطق في صراط الكمال من دون احتياج الى شئ آخر اذ المنطق يعصم عن الخطأ في الفكر ماده و صورة خلافاً للمحدث الاسترابادي وقد ذكرنا قدح كلامه في بحث الصناعات .
الخمس من كتابنا " مقصود الطالب " .

و خلاف العدة من علماء الغرب مثل "دكارت" و "بي肯" وغيرهما و
واضعى منطق "ديالك تيك" فقد اعترضوا على هذا المنطق شديداً،
واسقطوه عن الاعتبار، وقد ذكرنا كلماتهم مع الخدشة فيهافي كتابنا
"المنطق المقارن" فراجع .

فما اجد رقول "كانت" ٠٠٠٠ وقد سار المنطق من اقدم الا زمنة طريق العلم الاطمینانی و ما اخر حتى رجلا و اعجب منه انه ما قدم ايضا رجلا و هذا ما يوجب تحسينه جدأ فهو علم كامل مختوم (١) .

قوله : (قاف القلب) القلب في البدن هو اللحم الصنوبی الذي مبدع تقسيم الدم الى العروق و بالنتيجة مبدع الحركة فهو كانه يتقلب بين الاعضاء و يد رعليها رزقها .

و حيث قد عرفت وضع الالفاظ للمعنى العامه فيسمى الروح الانساني في مرتبة استفادة المطالب قلبا لانه يتقلب في المطالب المجهولة و المعلومة ، و لتنقلبه بين عالم الغيب الذي مبدع لعلوم و بين اصل وجوده النفسي فيستفيد من الغيب و يد رعليه .

و للروح مراتب بحسب اصطلاح الحكما و العرفة يكون القلب (١) اگر در کاریکه در قلمرو خاص عقل است بخواهیم بدانیم راه مطمئن علم رایافته ایم یانه از راه نتیجه میتوان بدان پی برد اگریس از تهیه مقدمات بسیار و تدارکات همینکه میخواهیم بمقصد برسیم سرگردانی و حیرت دچار گشته و یا برای وصول بآن چندین بار باید بعقب برگشت و راه دیگری در پیش گرفت و همچنین وقتی ممکن نشد همکاران مختلف راجع بروشی که باید در راه وصول به هدف پیش گیوند توافق کنند آنگاه میتوان مقاعد شد که هنوز زود است راه مطمئن یک علم را در راین تحقیق پیش گرفت ٠٠ و چون منطق این راه را از قدیمترین ازمنه پیموده و در واقع از زمان ارسطو مجبور نشده که هیچ قدمی بعقب برگرد دکافی برای اثبات آنست و آنچه باز باید بدیده تحسین در آن نگریست این است که تاکنون نتوانسته هیچ قدمی هم بجلو برد اردو بنا براین بحسب ظاهر علم مختوم و کامل شده ای بنظر میرسد .

"كانت" از سری فلاسفه بزرگ بقلم آندره کرسون .

اسم المرتبة منها عند الطائفه الثانية .

و توضيح ذلك انك قد عرفت مراتب القرىحة سا بقا فاعلم انه جميرا
بحسب قدرة النفس على الادراك فقد يدرك بطريق او قد يدرك سريعاً ..
و للنفس مراتب بحسب فاعلية الادراك و الكمال العلمي و العملي
و عدم الفاعلية .

١- فالذهن العارى عن الادراك والروح الذى لا يدرك شيئاً بل هو استعداد اد صرف لدرك المطالب يسمى العقل الهيولائى كما يسمى بالعقل بالقوة و العقل المنفعل فانه مادة التعلق و هيولاه بلا فعلية اصلاً .

٣- والذهن الذى رتب المقدمات ولكن لما يستفاد منها النتيجة يسمى العقل بالفعل لفعالية التعقل عندئذ .

٤- والذهب الذى استفاد النتيجة ايضا يسمى العقل بالمستفاد
هذا بحسب مراتب العقل النظري واما بحسب العقل العملى و
الكمال في العمل فهو :

٥- الروح الذي تخلى عن الرذائل كبخل و حسد وغيرهما متخلية

٤— والذى تحلى (يالمهملة) بالفضائل متخلية

٢- والذى تجلى (بالجيم) مع ذلك باوامر الشرع متجلية .

٨- والذى فنى فى الله تعالى و شهد كل شئ مستهلكا بنور الله
فانية .

وللفناً ثلث مراحل ١- المحوّى لا يرى فعلًا إلا بارادة لله تعالى فكل فعل محو فعله وهو اشارة الى مقام التوحيد الافعالى الذى يشير اليه كلمة " لاحول و لاقوة الا بالله " (ولا يراد به الجبر ، بل المراد ان كل فعل يتحقق بحول و قوة اعطاهما الله تعالى فلا حائل ولا قدرة الا باستعانته تعالى) .

٢- الطمس اي يرى صفات المكبات مطموسة و ممحوّة في نعمته و صفتـه تعالى فـكانـه لا كـمال الا كـمالـه . و قال بـعـض الاعـلام دـام عـلـاه كـلمـة " لا إلـه إلـه " اـشـارة إـلـى ذـلـك لـان الله اـسـم لـلـذـات الـمـسـتـجـمـع لـجـمـيـع صـفـات الـكـمال فـالـمعـنى انـالـجـامـع لـلـصـفـات لـيـس الـاـهـوـتـالـعـالـىـفـتـدـبـرـ .

٣- المحقق اى يرى كل وجود محوافي وجوده تعالى بمعنى أنه لا ذات مستقل في العالم الا هو تعالى فكانه "لادات الاذاته" كما في الدعا ، وقيل كلمة "لا هو الا هو" (في دعا الجوشن) اشاره اليه هذه مراتب ثمانية للروح الانساني بحسب الادراك والفضائل العملية على اصطلاح الحكماء كما قال المصنف قوله في فلسفته :

للنفس قوتان عقل نظرى
علامه عماله فالمبتدأ
بحسب الكمال و استعداد
فما هو استعداد الاولى
وعقل استعداد كسب المدركة

بالفعل ذا سعداد الاستحضار للنظريات بلا انتظار
والعقل حيث انعدام استعداد واستحضر العلوم مستفاد

.....

تجلية تخلية تحليمة ثم فنامراتب مرتفقة
محو و طمس محق ادر العملا
تجلية للشرع ان يمثلا
عن سوء الاحلاق كبخل و حسد
تخلية تهذيب باطن يعد
و لقلقى قبقي زبذبى
من التذاذ طرحت بجانب
تخلية ان صار للقلب الخلى
عن الرذائل الفضائل الحل
فنا شهود كل ذى ظهور
مستهلا بناور نور النور
فى النعمت طمس فى الوجود المحق
الا انه قده قال فى حاشية ذلك المقام : ان اصطلاح الممحو و
المحق و الطمس من العرفة .

و كيف كان فقد ظهر النظر فى كلام جمع منهم بعض الاعلام دام
علاه فى تعدد مراتب النفس بحسب اصطلاح الحكماء حيث قال : و
الحكماء قالوا ايضا بان للنفس سبع مراتب : العقل المهيولانى و بالملكة
و بالفعلى ، و المستفاد ، و المحو الذى هو مقام التوحيد الافعالى و
الطمس الذى مقام التوحيد الصفاتى و المحق و هو مقام التوحيد
الذاتى . (١)

و عند العرفة مراتب سبعة : ١- الطبع باعتبار جهة مبدئية الروح
للحركة و السكون و ان كل حركة او سكون يقع بامر الروح ٢- النفس و

هي جهة ادراك الروح المطالب الجزئية ٣- القلب وهو جهة ادراك الروح المطالب الكلية ٤- الروح وهو مرتبة حصول الملكة العلمية او العملية ٥- السرّ وهو مرتبة فناء الروح في العقل الفعال (الذى يكون افاضة العلوم من الرب تعالى بواسطته) ٦- الخفي وهو مرتبة فنائه في عالم الوحدية (يعنى مقام "الله" اى الذات مع الصفات فلا يرى الا الله المتجمع للصفات) ٧- الاخفي وهو مرتبة الفناء (١) في مقام الاحدية (يعنى مقام ذاته تعالى مع قطع النظر عن الصفات فلا يرى الا ذاته يام لا هو الا هو) .

و قد يزيد على هذه المراتب الكلمة والروح والفؤاد والصدر والعقل والتفصيل لعله يوجب الملال . و عرفت من المصنف قوله انه قسم

(١) و المراد بالفناء: ان لا يرى لنفسه انيقoshiئية اصلا و لا يرى شيئا الا رب تعالى و يرى نفسه كالميت بين يدي الغسال كما في الرواية (و التوضيح في محله) و من الواضح ان الفناء حاصل لكل احد به هذا المعنى الا ان المراد توجه الشخص بفنائه وعدم الغفلة عنه ابدا حتى يصل بواسطة هذا التوجه والمعارفه (التي هي غاية خلقه البشر) الى المقامات العليا فالحق ان الفناء رأس مال البشر ولكن ما اقل من توجه الى رأس ماله وقد بحث فلاسفتنا وعرفائنا عن هذا المقام كاملا و قال الفيلسوف الهندى الامريكي " ويوكاندانا " على ما في مترجم كلامه مرحله نهائى تعالى و رستگاري روح عبارت است از محو وجود فرد در وجود الهی و این وقتی برای ما حاصل است که درس بزرگ و مهم عشق لا یتناهى را آموخته باشیم .

مقام الفناء الى ثلث مراتب ايضا بحسب اصطلاح العرفة (١)

العرش : هو سرير الملك وعلى ما ذكرنا من وضع الالفاظ للمعاني العامة هو اقرب المكان الى مصدراً لا مورفيظه ران كل مركز القدرة وصدور الا او امر يسمى عرضاً . ثم ان قلب المؤمن لفنائه في الله تعالى وكونه بالنتيجة مهبط رحمة الله تعالى يسمى بعرش الرحمن كما في الحديث : يسعني قلب عبد المؤمن .

و ظاهر المصنف ان هذا القلب هو القلب المذكور في عداد مراتب النفس .

لكن الظاهراً ان هذا القلب المذكور في الحديث هو الذي يسمى بالفارسية " دل " وهو جهة احساسات الروح وعواطفه وعشقه ويسمى بالقلب لكثره تقلب احواله و تموج بحره كما في الحديث ان للقلب اقبالاً و ادباراً (٢) ٠٠٠٠

فهذا القلب الذي يعشق الرب تعالى ويكونون كالعاشق فاني افي المعشوق هو الذي يكون عرش (١) المعرض عن مقام الدنيا و طيباته اي يخص باسم الزاهد والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابدو المتصرف بفكرة الى قدس الجبروت مستديماً بالشروع نور الحق في سره يخص باسم العارف ٠٠٠٠

(٢) نسيم گلم آرمیدن ندانم ز طرف چمن پاکشیدن ندانم بنوعی اسیرم که گروبرتن من قفس بال گردد پریدن ندانم درکی قمی در اندرون من خسته دل ندانم کیست که من خموشم واود رفغان دروغعاً است

الرحمن (١) وقد حكى عن المعصوم ان قدر الرجل قدر محبوبه وعليك بالتدبر في مضامين الروايات .

ويحتمل كون مراد المصنف من القلب في عبارته هو هذا الذي ذكرنا في شرح الحديث حتى يكون اشارته إلى الوصول بكمال عواطف الروح . و الجهة العملية ويكون قوله : قاف القلم الخ اشاره الى الوصول بكمال الادراك النظري وهذا الاحتمال قريب وان لم يذكره احد من الشرائح .

قوله : (الذى هو عالم العقل) قد مضى ان العالم كله كتاب لله تعالى وهو ينقسم الى الافقى والانفسى فاعلم ان كل واحد منهما ايضا ينقسم الى اقسام وذلك لأن للوجود الصاد ر من الله تعالى مراتب .

١- عالم العقول الكلية التي هي قبلسائر الوجودات رتبة وقد حكى عن عليه السلام في حديث الاعرابي : العقل جوهر دراك محيط بالأشياء عن جميع جهاتها عارف بالشئ قبل كونه فهو علة للموجودات ويسمى بذلك العالم بعالم الجبروت لجبره نوافعه مادونه فانه كمال عوالم مادونه ويسمى بعالم القلم ايضا الشبيه بالقلم في جمعه تمام الكلمات بنحو اللف كما ان في مركب القلم تمام الحروف اجمالا وفى كونه واسطة الفيض .

٢- عالم النفوس الكلية التي هي بعد العقول رتبة ويسمى بعالم الملوك لا يمن قبال الملوك الا يسر الذي هو عالم المثال والبرزخ وقد سمي بالملوك لانه ايضا اكمل و اقدر من عالم الطبيعة والملوك

(١) در این ره عقل جولانی ندارد رهی دارد که پایانی ندارد
ولی با جان مردان دل آگاهه رهی دارد بکوتاهی یک آه

مبالغة في الملك والقدرة .

٣- عالم المثال والبرزخ الذي هو واسطة بين عالم المادة والمجادات ويسمى بالملكون الأسفل كما عرفت وقد يطلق كلمة الملكون بمعنى مطلق عالم الغيب الذي قبالي عالم الطبيعة . وقد أخذوا اللفظ عن الشرع فقد ورد في أدلة الشرع ذكر الملكون والجبروت كثيراً (أكثرها بمعناها اللغوي) منها دعاء السجاد عليه السلام قبل صلوته : يا من أحار كل شئ ملكتا و قهر كل شئ جبروتا (١)

٤- عالم النفوس الجزئية الفلكية والانسانية ويسمى بالنور الاسفهبد .

٥- عالم الظاهر والشهادة من مواد الأرض والسماء و ما فيهما وما بينهما ويسمى بعالم الناسوت ويسمى الأجرام الفلكية في لسان حكماً الاشراق بالبرزخ العلوي ، والأجرام العنصرية بالبرزخ السفلي وهذه المراتب هي المرادة من قول المصنف في الفلسفة :

بالجسم والنفس وعقل ذي سمع وجبروت ملكون وملك والنور الاسفهبد والمظاهير لنور الانوار ونور قاهر
و هذه هي مراتب الكتاب الافقى .

كما ان الانفسى ينقسم الى العليينى والسبعينى نظراً الى ان النفوس الانسانية على قسمين متكامل يكون كتابه في عليين و فاسد يكون كتابه في سجين على ما في القرآن الشريف ان كتاب الابرار لفي عليين و

كتاب الفجار لفي سجين .

(١) ٢ قيام صلوة المستدرك

واذ عرفت هذه تعريف ان عالم القلم والعقل هو العالم الاشرف الذي في طول سائر العوالم ويكون نور نبينا (ص) من ذلك العالم كما في الحديث .

وبتعلم المنطق يمكن السير بقدم العلم الى ذلك العالم اذ الوصول الى ذلك العالم يحتاج الى فكر صحيح وحدس صائب وبالمنطق يمتاز الفكر الصحيح عن الفاسد و يصير الانسان برهانيني او بالنتيجة يبعد حده اىضا عن الظن والتخمين .

قوله : (به انطوى الزمان ٠٠٠) يعني كما ان مطالب الفلسفة كلية وبالنتيجة ليست محدودة بزمان او مكان فذلك قوانين المنطق بها يصل الى النتائج والفكر الصحيح ولا اختصاص لها بزمان خاص او مكان مخصوص .

خلافا لواضعى منطق " ديا لك تيك " حيث ينكرون البقاء لكل شئ حتى المطالب الفكرية ويقولون لا ابداية ولا بقاء في العالم و يتهمون على المنطق القديم بذلك و خصوصا في القضايا الدائمة والضرورية في مبحث القضايا الآتية انشاء الله تعالى .

وان شئت تفصيل اعتقادهم في هذه الجهة و تحقيق الحق فيه فراجع كتابنا المنطق المقارن .

و كيف كان فالمنطقى محيط بالزمان والمكان لا حاطة قوانين المنطق بهما هذا من جهة الادراك والعقل النظري .

و اما من جهة الاشراق الروحاني والعقل العملى فبالمنطق يصفو الفكر ثم القلب و اذا تكامل الشخص في هذا الصفا و تخلص من قيود

المادة و صار فكره و ذكره مع عالم الغيب لم يكن مقيداً بقيود المادة و يتسلط على الزمان والمكان كالمجردات التي تكون أعلى من الأزمنة و الأمكنة، يخلع بذنه من الروح اختياراً^(١) و يفعل افعال الملكتيين و يسير مثلاً بطيئاً على الأرض فيغلب بفعله الزمان و المكان و قد يصير إلى حال لا ظل لجسمه في الشمس كما كان الرسول (ص) كذلك و يرى من خلفه قد أمه كماني الحديث .

قوله : (اعنى الالهى الاعم) الحكمة نظرى اذا بحثت عملاً يدخل تحت اعمالنا و عملى اذا بحثت عمماً يرتبط باعمالنا و العملى اما يبحث عن الملكات النفسانية فهو علم الاخلاق او عن ارتباط الشخص بالغير اما في بيته فهو تدبر المنزل او خارج بيته مع الناس فهو سياسة المدن (هذا هو التقسيم الذي تداول من التقديم) .

والنظرى الالهى و رياضى و طبيعى اذ هو اما يبحث عمماً يكون في الذهن و الخارج مع المادة و هو الطبيعي او في الخارج فقط و هو الرياضى او لا يحتاج إلى المادة في الذهن ولا في الخارج و هو الالهى الاعم و موضوعه الوجود (و هو غير محتاج إلى المادة و ان قارنته احياناً) .

وباء الالهى الاعم الالهى الاخص و هو البحث عن الموجود مجرد الواجب الوجودي لله تعالى و خصوصياته تعالى .

والحاصل ان المنطق آلة لتحقيق الفلسفة الالهى الاعم (الباحثة عن الوجود مطلقاً) و كما تكون هي كلية فذلك المنطق .

(١) وللشيخ الاعظم محمد حسين الاصفهانى قده قصة في الباب .

قوله : (بناء على اتحاد العاقل والمعقول) اعلم انه اختلف فى كيفية الادراك والعلم الذهنى فقيل : باضافة بين الذهن والخارج اى الشئ المعلوم بدون حصول شئ فى الذهن وقيل بحصول شبح من المعلوم فى الذهن وقيل بحصول نفس ماهية الشئ فى الذهن وقيل ينقلب تلك الماهية (كيف ما كانت) الى الكيف .

و قيل باتحاد الذهن مع المعلوم اى يتحدد وجود الذهن مع الشئ الموجود فى النفس (١) وهذا اعتقاد "فرفوريوس" من المشائين ثم شاع و قبله جمع كثير منهم المصنف قده و تفصيل المقام فى الفلسفة .
وعليه فالنفس تتحى مع المطالب الكلية المنطقية و يسرى احاطتها الى النفس و تهير النفس يضا محيطة بحكم الاتحاد و ان حكم احد المتحدين يسرى الى الآخر (٢) .

قوله : (وعصمة) اى بالمنطق يعصم الفكر عن الخطافى الامور النظرية و العملية فيعصم في العمل ايضا اذ من اهم الطرق لاصلاح النفس في ناحية العمل هو التمرين الفكري كما ان الامر في الفساد ايضا كذلك و قال على (ع) من كثرة فكره في المعااصي دعنته اليها و التفصيل في علم .

(١) اى ببرادر توهى انه يشه اى ما بقى خود استخوان وريشه اى گرگلست اند يشه ات توگلشنى وريود خارى توهيمه گلخنى

(٢) وهذا امر الشاعر يصف رقة الخمر و الزجاج كانهما متحدان :
رق الزجاج و رقت الخمر فتشابه او تشاكل الامر
فكانما خمر و لا قدرح و كانما قدح ولا خمر

داندان عقلى كه آن روشندلى است كه ميان ليلى و من فرق نىست
من كيم ليلى وليلى كىست من ما يكى روحيم اندردو بدن

معرفة النفس التربوي ٠

قوله : (جناح العقل) شبه العقل بطائر لـه جناحان ، جناح العلم و جناح العمل كما يكون هذه التشبيه شائعـاً في ادب العرب و العجم وفي القرآن الكريم : وَ اخْفَضْ جَنَاحَكَ ٠ ٠ ٠ ٠

و منه قول أهن سينافـى الروح الانسـانـى :
هـبـطـتـ اليـكـ منـ المـحـلـ الـأـرـفـعـ ٠ ٠ ٠ ٠
و قول " سعدى " :

طـيـرـانـ مرـغـ دـيـدـىـ تـوـزـيـاـىـ بـنـدـ شـهـوـتـ بـدـ رـآـىـ تـاـبـيـنـىـ طـيـرـانـ آـدـمـيـتـ
و قول الشاعـرـ :

مـكـشـ بـخـونـ پـرـوـبـاـلـ هـرـآـنـچـهـ منـ بـپـرـيدـ مـ بـغـيـرـگـوـشـهـ بـاـمـتـنـشـيـمـنـىـ نـگـرـيـدـ مـ
هـزـارـدـانـهـ فـشـانـدـنـدـوـرـاـمـشـانـ نـشـدـمـ منـ هـزـارـسـنـگـ بـبـالـمـزـدـىـ وـمـنـ بـپـرـيدـ مـ
إـلـىـ غـيـرـ ذـلـكـ ٠ ٠ ٠ ٠

و وجه التشـبـيـهـ مـاـمـضـىـ مـنـ اـنـقـلـابـ اـحـوـالـ الـقـلـبـ وـ طـوـفـانـهـاـ .
فـبـالـمـنـطـقـ يـصـحـ لـهـ الطـيـرـانـ فـيـعـرـجـ إـلـىـ مـكـانـ الـقـدـسـ

قوله : (صـقـعـ لـاـهـوـتـ) الصـقـعـ هـوـ النـاحـيـةـ وـ الـلـاهـوـتـ مـقـامـ الـأـسـمـاءـ
وـ الـصـفـاتـ وـ الـعـرـادـ بـبـدـ وـ جـنـاحـ الـعـقـلـ وـ ظـهـورـهـ مـاـنـ نـاحـيـةـ لـلـاهـوـتـ وـصـوـلـ
الـفـكـرـ إـلـىـ تـلـكـ النـاحـيـةـ وـ كـوـنـ الـشـخـصـ فـيـ نـاحـيـةـ الـعـلـمـ مـظـهـرـ صـفـاتـ
الـهـنـدـهـ تـعـالـىـ .

وـ اـعـلـمـ أـنـ لـلـوـجـوـدـ سـلـسـلـةـ طـوـلـيـةـ وـ سـلـسـلـةـ عـرـضـيـةـ اـمـاـ الـثـانـيـةـ فـهـىـ
الـاـجـسـامـ الـمـادـيـةـ حـيـثـ تـكـوـنـ كـلـهـافـىـ رـتـبـةـ وـاحـدـةـ عـرـضـ وـاحـدـ
وـالـشـرـاقـيـونـ قـالـوـاـ بـاـنـ فـيـ عـالـمـ الـعـقـولـ اـيـضـاـ اـفـرـادـ اـمـتـاـلـةـ عـرـضـيـةـ وـ اـمـاـ مـارـاتـبـ

الاولى اى الطولية فهى :

- ١- مرتبة الاحدية و نفس ذات الواجب تعالى مع قطع النظر عن الاسماء و الصفات المعتبر عنها بغير الغيوب ، و الغيب المكون و الغيب المصنون و الالاهوت و
- ٢- مرتبة الواحدية اى الذات مع الصفات المعتبر عنها بالالاهوت والوجود الجامع لجميع الاسماء الحسنى و الصفات العليا .
- ٣- الجبروت و هو عالم العقول و يسمى بعالم القضاة و الامر و الابداع و القلم و امر الكتاب ايضا .
- ٤- الملوك و هو عالم النفوس و المثالى كما عرفت .
- ٥- الناسوت و هو عالم الشهادة من الارض و السماء و يسمى بعالم المحرو و الاثبات ايضا .
- ٦- و جعلوا الانسان لعظم شأنه من بين الناسوت قسماعليحدة عبر و اغنه بالكون الجامع لجامعيته كاما قال المصنف فى الفلسفة :
فالعالم الافضل كان حاويا
كان غداً كل له مرايا
اخذ من المولى عليه السلام :
اتزعم انك جرم صغير
و فيك انطوى العالم الافضل
قوله : (ينتفع الكل) فان العلوم قسمان عقلى و نقلى و العقلى
قسمان برهانى و تجربى و النقلى دينى و غير دينى .
فالعقلى البرهانى يحتاج الى المنطق قطعا سوا
كان مثل الفلسفة او الهندسة التي مسائلها

منتظمة (١) لاحتياجها الى الاقيسة ولو بقدر ان هذه الزاوية مساوية لتلك و هي للاخرى فهذه مساوية للاخرى فانه من قياس المساواة الذي لا بد من اثبات صحته في المنطق .

والتجربى كالطبيعى والطب والاخلاق (في وجه) ايضا يحتاج الى تحقيق التجربة و بيان حد صحيحها و سقيمها . و هو من مباحث المنطق . و النقلى يستفيد من مسائل المنطق ايضا كبحث الكليات و امتناع التقىضيين و الضددين و القضايا و الاستقراء و التمثيل بناء على صحة الاستدلال الظنى بهما في علوم الادب و الكلام في محله .

قوله : (والصواب الذى الخ) كما قال ابن سينا في القصيدة :

وفطرة الانسان غير كافية في ان ينال الحق كالعلانية

(١) و لهما براهين رياضية وقد حصر بعضهم المنطق في المنطق الرياضي المسمى بـ "الگوريسم" و تهاجموا على المنطق القديم وقالوا بان المنطق الصحيح هو الرياضي و وضعه الاول "بول" ثم كمله "جووفنز" و "ون" و "پيرس" و "٠٠٠" و ملاك الحمل في هذا المنطق هو التساوى كما في $2 \times 2 = 4$ لكنه ليس كليا كما ان ساقى المثلث المتساوى الساقان متساويان ولا يصح حمل احد الساقين على الآخر كما لا يخفى و ما اجدر قوله "ازوالدکولپه" في مترجم كلامه : منطق رياضي جز در حالات نادری نه مورد نیاز و نه ارزشی دارد هر چه رابتوان بوسیله آن کسب کرد بطور آسانتری میتوان بوسیله منطق لفظی کسب کرد شخص باید اینجگا اصطلاحات و رموز برد و منطق را بداند و علاوه مسائل فراوانی چون تصور و استقراء داریم که نمیتوان با اسلوب دقیق ریاضی تفسیر کرد .

وقال الشاعر:

گاه باشد که کودک نادان به غلطبر ھدف زند تیری
و لبعضهم کلام فی کفاية الفطرة تراه مع نقدہ فی کتابنا "المنطق
المقارن" .

قوله : (و لوازم المتصلات الخ) كما يقال : المتصلة اللزومية تستلزم منفصلتين منفصلة مانعة الجمع من عين المقدم و نقىض التالى ، و منفصلة مانعة الخلوم من نقىض المقدم و عين التالى . و المنفصلة الحقيقية تستلزم اربع منفصلات تتشكل من عين كل من المقدم و التالى مع نقىض الآخر .
قوله : (فالحكمة لمن يطيق البرهان) الحكمة من الاحكام والاتقان و بذلك يسمى مفاد الطالب حكمالكونه جزما و فيه اتقان و الدليل المحكم الذى لا شك فيه هو البرهان . و فهم الحقائق الخارجية (الفلسفة النظرية) و الاعتباريات (الفلسفة العملية) يسمى حكمة من باب تسمية المسبب باسم السبب فان الفهم على ما هو فى الواقع انما يصح بالبرهان . و المراد من الحكمة فى القرآن و مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ حَيْثُ أَكْثَرًا - - وَلَقَدْ أَتَيْنَا الْقَمَانَ الْحِكْمَةَ - اىضا هذا الفهم النظري و العملى او احد هما او الله اعلم .

وقد امر النبي (ص) بدعوة الناس الى سبيل الله تعالى (والبحث
في المراد من هذا السبيل في محله) بالحكمة والموعظة الحسنة والجدل
ولا بد ان يكون الحكمة بازاء من يترقى ذهنه ويستعد للاستدلال
البرهانى والجدل لمن يكون استعداده اقل فيطلب الاستدلال وان
كان لا يستعد للدليل البرهانى الذى هو ادق من الجدل المتشكل من

القضايا المشهورة بين الناس و اضافى قبائل الخصم لافحame حيث يكون استعداده كماذكر و يقنع بالمشهورات ولا يطلب البرهان . والمعوظة للاقل استعدادا او للتحريك نحو العمل .

وللبحث عن قيد " حسن " الوعظ و كذا الجداول و تحقيق قوله تعالى و الموعظة الحسنة و جاد لهم بالتي هي احسن ، مقام اخرياتى انشاء الله تعالى في الصناعات و يأتي انشاء الله تعالى ان الجدل لا يختص بالمعاند .

قوله : (و يوزن الدين الخ) قال الغزالى في كتابه " القسطاس المستقيم " في تفسير قوله تعالى " و نضع الموازين القسط ليوم القيمة " (على ماحكى) هي الموازين الخمسة المنطقية من القياس الاستثنائي الاتصالى والانفصالى والشكل الاول من القياس الاقترانى والثانى والثالث . و عَبَرَ عن الاستثنائي الاتصالى بميزان التلازم للملازمة بين مقدمه و تاليه وعن الاستثنائي الانفصالى بميزان التعاند للعناد بينهما وعن الاقترانى بميزان التعادل لتعادله بين العناد و التلازم فليس في تمام الموارد تلازم و ليس في الكل تعاند بل النتيجة فيه تابعة للمقدمتين اللتين قد تكونان موجبتين وقد سالبتين وقد بالتفصيل .

وعن شكله الاول بميزان التعادل الاكبر لكونه اعظم الاشكال قدرها ولذلك وصفه المصنف بقوله : جلى ، وعن شكله الثاني بميزان التعادل الاوسط وعن الثالث بالاصغر ووجه التسمية ظاهر مما مضى .

قال اذليس الميزان المنصوب في القيمة من هذه الموازين الظاهرية التي تزن الاجسام بل ميزان الحق والباطل المعنويين ولا بد ان يكون

ما يُسْتَدِلُّ بِهِ اسْتِدَالًا صَحِيحًا بِهِ رَهَانِيَا وَالْاسْتِدَالُ الصَّحِيحُ لِيُسْتَدِلُّ بِهِذِهِ الْخَمْسَةِ .

وَحْ فَقَدْ عَرَفْتَ مَعْنَى كَلَامِ الْمَصْنُفِ : يُوزَنُ الدِّينُ الْقَوِيمُ الْأَلَّهِيُّ بِهِذِهِ الْمَوَازِينِ الْخَمْسَةِ .

قُولُهُ : (لِلْسَّعَةِ السَّفَرَةِ) فَالْغَرْضُ مِنْ تَأْلِيفِ الْكِتَابِ وَاهْدَائِهِ إِلَى الَّذِينَ يَرِيدُونَ لِلْتَّخَلُصِ مِنْ عَالَمِ الْمَادِيَّةِ وَالسَّفَرُ بِأَرْوَاحِهِمْ إِلَى عَالَمِ الْغَيْبِ الْأَلَّهِيِّ فَإِنَّهُمْ يَحْتَاجُونَ إِلَى الْمَنْطَقِ حَتَّى يَسْلِمُوا فِكْرَهُمْ فِي نَاحِيَةِ النَّظَرِ وَالْعَمَلِ .

قُولُهُ : (بِصِيَغَةِ الْفَاعِلِ) يَعْنِي تَطْهِيرِ قُلُوبِ الْمُتَعَلِّمِينَ الَّذِينَ يَرِيدُونَ السَّفَرَ إِلَى الْغَيْبِ عَنِ الْمَوْانِعِ الْمَادِيَّةِ وَأَرْجَاسِ الْبَاطِلِ وَالْمَسْسَطَةِ .

قُولُهُ : (الْعَقْلُ الْفَعَالُ) لَا رِيبَ بِأَنَّ عِلْمَنَا لَيْسَ ذَاتِيَّةً لَنَا بَلْ هُوَ عَرْضٌ - وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَا إِنَّمَا أَعْلَمُكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا - وَمِنْ الْمَقْرُرِ فِي الْفَلْسَفَةِ أَنَّ كُلَّ مَا بِالْعَرْضِ يَنْتَهِ إِلَى مَا بِالذَّاتِ وَكَذَلِكَ النَّظَرُ الْعَرْفِيُّ .

فَلَا بِدَانَ يَتَصَلُّ عِلْمَنَا بِمَا يَكُونُ الْعِلْمُ ذَاتِيَّاهُ . اضْفَ إِلَيْهِ أَنَّهُمْ قَالُوا لِنَقْصَانِ اسْتِعْدَادِنَا لَا يُمْكِنُ اسْتِفَادَةَ الْفَيْضِ مِنَ الْمِبْدَأِ تَعَالَى الْإِبْوَاسْطَةُ سُمُوهَا "الْعَقْلُ" وَلِكُونِهِ الْجَهَةُ الْفَعَالَةُ لِلْعَالَمِ صَفْوَهُ بِالْفَعَالِ .

وَهُلْ يَلْزَمُ التَّعْدِدُ فِي الْوَاسْطَةِ حَتَّى يَكُونَ هُنَاكَ عُقُولٌ مُتَعَدِّدَةٌ؟ وَحْ فَكَمْ تَعْدَادُهُ؟ وَهُلْ هُذَا الْعَقْلُ الْفَعَالُ حُوْلُهُ الْعَقْلُ الْأَوَّلُ أَوُ الْآخِرُ الْمُتَصَلُّ بِالْعَالَمِ؟ أَبْحَاثٌ لَا يَسْعُنَا الْمَقْامُ .

ثُمَّ أَعْلَمُ أَنَّ الْمُسْتَفَادَ مِنْ أَدْبَارِ الْقُرْآنِ الْمَجِيدِ وَالْعَرَبِ وَالْعِجمِ

فرض نظائر القوى الظاهرة البصرة والسامعة و ٠٠٠ للروح ايضا كما ترى القرآن يقول: **لَا تَعْمَلُ الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَلُ الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ** و تسمع الشاعر يقول:

جسم دل باز کن که آن بینی آنچه نادیدنی است آن بینی (١) ففرض المصنف قده ايضا للقلب سمعا و قال: هذه اللئالى زينة سمع القلب وهذه الزينة عطية غيبية الالهية بواسطة العقل الفعال ونشأ (بعد الله تعالى) منه

قوله: (او للقلب) يعني زينة سمع القلب الذي هو ذو كرامة او زينة السمع الذي جزء من كرمته فهو القلب.

قوله: (خير منطق) بل لا منطق سواه "انطقنا الله الذي انطق كل شيئا"

هذا هو الكلام في ديننا الكتاب و لله الحمد و له الشكر

المقدمة

قوله: (اي المنطق قوانين) كانه دفع سؤال مقدر هو ان المنطق

(١) ولعل فرض هذا القول الدراكة للروح بلاحظ ان المدرك الحقيقي في هذه الحواس الظاهرة هو الروح فهو الذي يدرك المبصرات في ناحية البصر والسموعات في ناحية السمع، وهكذا ٠٠٠ وهذا هو بحث اتحاد النفس مع القوى و قال المصنف في الفلسفة:

النفس في وحدتها كل القوى و فعلها في فعلها كل انتظوى للحكم بالمرئى على المطعم و بالخيالى على الموهوم و القاض بين اثنين لا بدعوان قد حضر الله كذا باقى على كمان الشخص الذي اهمل روحه لا يدرك بهذه الحواس، لهم آذان لا يسمعون بها ولهم اعين لا يبصرون بها و للمقام بحث جالب و سيع

ليس قانونا واحدا او ضابطة واحدة بل هو قوانين متعددة كثيرة فلم يقلتم في النظم : قانون آلى " فاجاب بان المراد هو القوانين لا القانون الواحد وحيث ان " قانون " جنس يقع على القليل والكثير جيئ به على صيغة المفرد و المراد هو الجمع .

او يقال : المراد بقولنا " قانون " هو العلم فاستعمل القانون الذي هو في الحقيقة ، المعلوم ، في العلم كما يستعمل العلم في المعلوم فيقال مثلا النحو علم يبحث عن احوال اواخر الكلم بمعنى مسائل يبحث عنها فكما يستعمل لفظ العلم في نفس المسائل فيستعمل نفس المسئلة (و هنا القانون) في العلم .

والعلم يستعمل بمعنىين ١- نفس المسائل كما قد عرفت في تعريف النحو ٢- الملكة الحاصلة من ممارسة مسائل العلم . و المراد هنا ليس الاول حتى يردا شكل افراد لفظ القانون اذ المسائل متعددة بل المراد هو الملكة و هي صفة واحدة بسيطة نفسانية و لذلك افرد لفظ القانون .

وان قلت : يحتمل استعمال القانون في العلم والعلم في المسائل كما عرفت في تعريف النحو فلا يردا شكل افراد لفظ .

قلت هومن سبك المجاز من المجاز و هو غير مستحسن او منوع .

وانما قال قانون آلى ، لأن المنطق ليس الا القواعد التي تستعمل لكسب المطالب فهو آلة محضره لكسب المجهولات .

و اما تحقيق ان القانون لفظ يوناني او سريانى و تحقيق المقدمة فليراجع فيه الى كتابنا " مقصود الطالب " .

ثم ان تعريف المنطق بما ذكره المصنف احد تعريفاته وقد عرفه قوم بتعاريف اخر كالشيخ في الاشارات بأنه علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات من امور حاصلة في ذهن الانسان الى امور مستحصلة . و القاضي في المطالع بأنه قانون يفيد معرفة طرق الانتقال من المعلومات الى المجهولات

و من عرفه بما ذكره المصنف ادخل لفظ المرااعة وقال يقى رعايته عن خطاء الفكر ، نظر الى انه لولا مرااعة قواعد المنطق لم يعصم الفكر . ثم ان كل ماذكره من التعريفات معرفة رسمية لا حدية لأن العلم الآلى لا ينظر فيه الا الى نتائجه في العمل و اثره و الاثر خارج عن الذات و رسم لاحد .

قوله : (فموضع عاقفوا) وقد جعل قدماً المناظرة موضوعه المعقولات الثانية التي توصل الى المجهول (و المعمول الثاني ما يعرض على الموجود الذهنى و بالنتيجة يكون في الرتبة الثانية من التعقل فيتعقل معرضه او لاثم هو كالجنسية و النوعية و القياسية و المعرفية و فانها تعرض مفاهيم الحيوان الكلى و الانسان الكلى و القضايى من المرتبطين والحد الذهنى) .

وعدل المتأخرن و جعلوه المعلومات التصورية و التصديقية الموصلة الى المجهولات من حيث الاصال يعنى ان الموضوع ليس نفس المعلوم التصورى و التصديقى حتى يكون العالم متغير وكل معلوم تصدقى او النار و كل معلوم تصورى موضوع المنطق حتى لا ينحصر فى عدد بدل الموضوع للمنطق حيث ا يصلها الى المجهول فان جهة

الايصال هو المعرفية و شرائطها و القياسية و شرائطها و هى المعقولات
الثانية الماضية .

ولذلك ذكرنا فى محله ان لا فرق بين القولين عند الدقة و لذلك
ترى المصنف مع قوله فى ص ٢ بان الموضوع هو المعقولات الثانية ذكرها
ان موضوع المنطق المعلوم التصديقى و التصورى .
واما وجه عدول المتأخرین عن تعريف القدمة فترى تفصيله فى
كتابنا "مقدمة الطالب" .

قوله : (الفه) فى كلامه قوله جهات :

١- ان مؤلف المنطق هو ارسطو بمعنى ان المنطق وان كان اصله
فى عقل البشر و لم يوح الى قلب ارسطو على وجه الوحي فى النبوة ،
وكذا الف سقراط و افلاطون فيه صفحات لكنه لم يكن مدونا منظما مبوبا و
ارسطو هو الذى بوبه و نظمه و دونه على هذا الوجه فهو واضعه الاول .
وقد اثنى عليه جمع كثير غایة الثناء قال ابن سينا فى "دانشنامه"
امام حکیمان و دستور و آموزگار فیلسوفان ارسطاطالیس" و قال "سولینه"
الفرنssi نقل عن ابن رشد ان الله تعالى خلق ارسطو حتى يتعلم
البشر منه كل ما يكون تعلمه فى طاقة البشر" !!

وقال "فیلیپ کین" فى كتابه "أبطال العلم" : لقد بقى من ارسطو
الف كتاب تقريبا و لم يعلم لنا ان هذه الكتب تما مهادونت بيده و حده
او ان تلامذته العلما اقتبسوا من علمه و الفوا من علمه هذه الكتب فان
وسعه طالب هذه الكتب على وجه يشكل قبول انها مؤلفة انسان وحده (١)

(١) ص ٢٨ قهرمانان علم

لکه هجم ایضاً علیه کثیرون حتی قال "روجر بارکون" : لو كان لى
و سعة زمان وقدرة حتى احرق مؤلفات ارسسطو بتمامها اذ قرائتها لا تفيـد
الا اتلاف الوقت و ایجاد الجهل و الشبهـة (١٠٠٠)
و قد هجموا على منطقه بخصوصه و اظهـرـوا مناطـقـ متعدـدةـ قـبـالـهـ
فقد ظـهـرـ بـعـدهـ .

١- المنطق الصورى و هو يبحث عن شرائط الموصـلـ بـحـسـبـ الصـورـةـ
فـقـطـ و اـسـقـطـواـ مـبـاحـثـ موـادـ الـقـيـاـسـ كـالـصـنـاعـاتـ وـ كـذـاـكـيـفـيـةـ تـحـصـيـلـ اـجـزـاءـ
الـمـعـرـفـ . وـ مـنـ الـواـضـحـ شـدـةـ الـاـحـتـيـاجـ الـيـهـاـ اـيـضاـ كـالـصـورـةـ .
٢- المنطق الرياضى المـبـتـنـىـ عـلـىـ عـلـائـمـ وـ رـمـوزـ رـياـضـيـةـ وـ فـيـهـ يـسـتـمـدـ
مـنـ "ـالـعـكـسـ وـ التـحـوـيلـ"ـ عـمـلـانـ رـيـاضـيـانـ لـكـسـبـ الـمـجـهـولـ . وـ قـدـ
عـرـفـ مـاـفـيـهـ فـيـ بـعـضـ الصـفـحـاتـ الـمـاضـيـةـ .
٣- المنطق المعرفـىـ الذـىـ اـبـدـاـهـاـ "ـجـانـ لـاـكـ"ـ الـانـجـلـيـسـىـ
الـمـبـتـنـىـ عـلـىـ تـقـسـيمـ الـاـدـرـاكـ الـىـ الـحـسـىـ وـ الـفـكـرـىـ وـ الـفـكـرـىـ الـىـ مـاـ يـرـتـبـطـ
بـذـاتـ الـمـدـرـكـ (ـ وـ هـوـ مـرـبـوـطـ بـعـلـمـ مـعـرـفـةـ الـنـفـسـ وـ هـذـهـ الـجـهـاتـ
الـمـرـبـوـطـةـ بـذـاتـ الـمـدـرـكـ قـطـعـيـةـ)ـ وـ مـاـ يـرـتـبـطـ بـالـمـوـضـعـ الـمـدـرـكـ (ـ بـالـفـتـحـ)
(ـ وـ هـوـ مـرـبـوـطـ بـعـلـمـ الـطـبـيـعـيـ)ـ قـالـ وـ هـوـ ظـنـىـ فـلـمـ يـقـ للـمـنـطـقـ شـيـئـ وـ
فـيـهـ مـاـذـكـرـهـ "ـاـزـوـالـدـكـوـلـيـهـ"ـ مـنـ اـنـهـ كـثـيـرـ مـنـ مـعـاـصـرـيـهـ اـرـتـكـبـ شـطـطـاـ حـيـثـ
جـعـلـ الـجـهـاتـ الـمـرـبـوـطـةـ بـعـرـفـةـ الـنـفـسـ اـصـيـلـاـ وـ الـجـهـاتـ الـمـرـبـوـطـ
بـالـخـارـجـ ظـنـيـاـ وـ اـحـتمـالـيـاـ .

٤- المنطق الروحـىـ القـائـلـ بـكـونـ الـمـنـطـقـ قـسـمـةـ مـنـ عـلـمـ مـعـرـفـةـ

النفس - حيث ان التفكير ليس الا ظهور و تجلٌّ و عمل للعقل و البحث في اعمال الذهن بحث روحي من معرفة النفس و فيه انه قد يبحث في كيفية تحقق هذا العمل الروحي فهو من معرفة النفس و قد يبحث في انه كيف يجعل حتى ينتج صحيحاً و لا يكون باطل فهو ليس الا المنطق و هذا هو الفرق بين المنطق و علم معرفة النفس . وقد بحثوا عن ذلك و قعوا في حيص و بيص .

٥- المنطق التجربى القائل بان لا صلاحية و قيمة لشئ الا ما صدّقه التجربة و قائلوه اكثراً من سائر الاقسام و اشهرهم بين المتأخرين دكارت الفرنسي و بيكن الانجليزى و جان لاك الانجليزى وهيوم و . . . وواضعوا منطق " ديا لاك تيك " قالوا : الطريق الاساسى للمعرفة هو التجربة . و فيه ان لا نعقل التجربة في مثل امتناع اجتماع النقيضين والضدين مثلاً فان عاية الامر عدم رؤيتنا اجتماعها في الخارج وذاك بمجرد لا يدل على البطلان و ايضاً التجربة منحصر بموارد معينة فهل تحتاج في حكمك بان الكل اعظم من جزئه الى التجربة ، و هل جربته ، ثم حكمت ؟

فما اجدر قول " كانت " الالمانى على رغم اعتقاد لاك و هيوم : ليس كل معلوماتنا مبنية على التجربة بل لنادراء مطلق يسمى بالقوة العقلانية موجود قبل الادراك الحسى فان البدويات مسلمات بنفسها قبل التجربة و ايضاً شهد لنا المسائل الرياضية فان $4 = 2 \times 2$ معلوم لنا و ان لم يكن لنا تجربة ابداً (١)

و كان لاك " يعتقد بهذه المثل اللاتينى و يستحسنها : ليس في

(٢) ص ٢٧٣ " ماجراهای جاودان " تأليف هانالی توماس و دانالی توماس

العقل شئ لم يكن قبله في الحسّ و ردّه " كانت " .
و نحن نسلم ان التجربة وسيلة حسنة لكتاب المعرف خصوصا في
المعرف العملية كما قال مولينا الامير عليه السلام : العاقل من وعظه
التجارب و في التجارب علم مستأنف (١٠)

و اما انه لا يكتسب شيئا الا بالتجربة (١١) فلا يمكن تصديقه .

٤- الدستورات الدكارتية و كانها تفصيل اعتقاد " المنطق التجربى " .
لكنه عند التأمل ترجع الى " الانحاء التعليمية " المذكورة في بعض كتبنا
المنطقية مثل تهذيب التفتازانى و شرح حكمة الاشراق و شرح المطالع
فدقق النظر في وصاياه هذه :

١- لا بد لطالب العلم ان لا يقبل شيئا الا اذا دركه بشهود و
وجدان او قام عليه برهان (و هو التجربة) .
٢- لا بد له في حل مشكلاته من تحليل مطلوبه المجهول الى آخر
جزء ممكن .

٣- ثم يتوجه الى اسهل الاجزاء ادراكا ثم الى المشكل فالاشكل .
٤- لا بد له عند تحليل المطلوب من الا ستقصاء حتى لا يغفل عن شيئا .
والظاهر انه اهى البرهان و التقسيم و التحليل و التحديد
المذكورة في الانحاء التعليمية (١٢)

٢- وقد اخذ ثانيهما " راسل " الانجليزي المعاصر و جعل نفسها
(١) من ابواب جهاد نفس الوسائل .

(٢) على مقال الشاعر الفارسي :
تلخى عمر بشر حاصل بتجربى است مرد راجز ثمر تجربه دانانكند
(٣) راجع كتابنا " المنطق المقارن " .

فيسوفاله هذا الطريق فى كشف المجهول (١) لكن من الظاهر انهـ
بنفسها لا تفيد ما لم تنضم اليها سائر هذه الامور الاربعة و لعلـ
مراده انهـ اهمـها .

٨ـ المنطق المادى المبتنى على النظر فى مواد الاقيسـهـ فقطـ
الصناعات الخمس و ان طريق التحصيل هو التجربة و هو مركب مما ماضىـ
و فيه ماضىـ .

٩ـ منطقـ ديا لك تيكـ الحديـثـ المـوضـوعـةـ منـ هـيـلـ وـ مـارـكـسـ
وـ ٠٠٠ـ وـ هوـ اـشـدـ المـناـطـقـ هـجـومـاـ عـلـىـ اـرـسـطـوـ وـ قـدـ اـبـطـلـوـافـىـ تـخـيـلـهـ
اسـاسـ تقـسـيمـ المـطـالـبـ الـىـ التـصـورـيـ وـ التـصـدـيقـيـ وـ قـالـواـ :ـ التـفـكـرـ فـىـ
صـغـرـىـ الـقـيـاسـ فـقـطـ كـافـ فىـ اـخـذـ النـتـيـجـةـ فـلـاـ يـلـزـمـ الـقـيـاسـ وـ قـالـواـ :ـ اـجـتمـاعـ
الـقـيـضـيـنـ جـائـزـ وـ قـالـواـ :ـ الـقـضـاـيـاـ الـضـرـورـيـ وـ الـدـائـمـةـ باـطـلـةـ،ـ جـداـ وـ ٠٠٠ـ
وـ اـنـتـ اـذـ اـتـأـمـلـتـ كـتـابـنـاـ "ـ الـمـنـطـقـ الـمـقـارـنـ"ـ تـعـرـفـ وـاقـعـ مـراـمـهـ مـعـ حـقـ
الـجـوـابـ مـنـهـمـ فـرـاجـعـ وـ سـيـأـتـىـ اـنـشـاءـ اللـهـ تـعـالـىـ فـىـ هـذـاـ الشـرـحـ .ـ

١٠ـ وـ قـدـ اـسـتـشـكـلـ عـدـةـ بـاـنـ مـلـاـكـ الـهـدـاـيـةـ وـ عـدـمـ الـضـلـالـةـ هـوـ
الـتـمـسـكـ بـالـقـرـآنـ وـ اـهـلـ الـبـيـتـ كـمـاـ هـوـ مـفـادـ حـدـيـثـ الثـقـلـيـنـ وـ الـمـنـطـقـ
لـيـسـ مـنـهـمـ .ـ

وـ هـذـاـ عـجـيبـ فـاـنـ الـمـنـطـقـ طـرـيـقـ الـتـمـسـكـ اـذـ لـاـ بـدـ فـىـ تـحـقـقـ الـتـمـسـكـ
بـالـقـرـآنـ وـ الـآـلـ مـنـ كـوـنـهـ تـمـسـكـاـقـطـعـاـلـاـظـنـيـاـ وـ تـخـمـيـنـاـ .ـ وـ الـقـطـعـ اـنـمـاـ يـحـصـلـ
بـالـبـرـهـانـ الـمـنـطـقـيـ وـ كـانـ هـؤـلـاءـ .ـ وـ مـنـهـمـ بـعـضـ فـضـلـاءـ الـعـصـرـ لـمـ
يـلـفـتوـاـلـىـ تـعـرـيـفـ الـمـنـطـقـ :ـ قـانـونـ آـلـىـ ٠٠٠ـ فـهـوـ لـيـسـ فـىـ قـبـالـ سـائـرـ
ـ(١)ـ وـ سـمـىـ نـفـسـهـ "ـ آـتـمـيـسـتـ مـنـطـقـ"ـ

المطالب بل آلة لتحقّقها .

اضف اليه ان نفس بيانهم و دليلهم قياس لا بد من اثبات حججته في المنطق ثم اضف اليه ان آيات القرآن مشحونة بالامر بالفکر والتدبر و التعلق و مدح البرهان ولم يبين طريق التفكير و التعلق فلا بد ان يكون المراد هو الطريق الفطري الطبيعي الذي يذكر في المنطق من القياس .

وهنا بعض ايرادات اخر تراهافى كتابنا "المنطق المقارن" .

الثانية من نكات عبارة المصنف ان ارسطو هو المعلم الاول وقد وقع البحث في وجه تسميته بذلك والظاهر ان وجهه انه قسم العلوم الى النظري والعملي والداعي والفن في كل منها مجملة فالطبيعيات وما وراءها في النظريات و سياساته المنزل والمدن والأخلاق في العمليات والشعر والخطابة في الابداعيات .

الثالثة ان اسكندر المقدوني هو ذوالقرنين وقيل ان ابن سينا اول من طبق ذا القرنين على اسكندر (١) وفيه ان التاريخ لا يلائم فانه حكى عن اسكندر مالا يلائم ذكر القرآن الشريف و لعل ذا القرنين احد ملوك حمير او غيره .

نعم ارسطو معلم اسكندر ثم صار نديمًا لا ينفك عنه حتى قال "ديوzen" الفيلسوف العارف الفقير المعاصر لارسطو : يأكل ارسطو الغداء في وقت يرضاه اسكندر و يأكل "ديوzen" في وقت يرضاه نفسه (٢)

(١) مجلة "ثقافة الهند" ج ١ ص ٥٥

(٢) ماجراهای جاودان در فلسفه ٢٤

ثم ان ارسطو رئيس المشائين و هم الذين يقصدون السعادة و الوصول الى الحقائق بالفکر قبل الاشراقين الذي يقصدون الرياضة . و يعتقدون ان العلوم كانت قبل افلاطون نفس البشر فلا بد من الرياضيات الفكرية و تكميل الذوق حتى يتذكر الانسان ما كان عليه . و وجه تسمية ارسطو بالمشاء - قبل استاذة افلاطون الذي كان رأس الاشراق - ان الفكر حركة قوة الدّماغ من المطلوب المجهول نحو مقدماته المعلومة ثم الرجوع الى المطلوب هذا هو التوجيه الفلسفى الذي يلائمه تاريخ الفلسفة و هناك توجيه علمي آخر قاله : عدة منهم " الكسيس كارل وهانالى توماس و ٠٠٠٠ (١)

وهوانه كان يدرس تلامذته في الطريق و حين المشي وقال الاول : وجهه ان الفكر يسهل بواسطة قبض العضلات على وجه الترتيب والنظم فان بعض التمارينات البدنية محركة للذكاء (٢) لكنه تخرص محضر بلاد ليل . قوله : (والملهم الخ) يعني ان ارسطو و ان كان اول مؤلف في المنطق ، ليس واعظاً و مبتكرة فان الله الذي هو القديم ذاتاً و صفات او من صفاتة الفياضية المطلقة و هو العليم الذي يعلم البشر بل وسائر الموجودات و يرتبط بهم باسمه العليم و هو الحق الثابت الدائم الذي لا زوال له و لا نفاد هو الذي ابتدع المنطق و كل الصناعات سيمما العلوم الكلى الاصلى كالفلسفة فمنه تعالى عظيم جل جلاته . و توضيح هذا الاجمال ان فيه تعالى قديم لقدم ذاته و جميع

(١) ماجراهای جاودان در فلسفه ص
(٢) انسان موجود ناشناخته ص ١١٠

صفاته وعدم نفاد عطياته و كلماته كافية الدعا" ياقديم "فليس علم من العلوم حادثاً لانه ايضافي من الفيوض .

وان قلت : هذافي العلوم الاحساسي والذوقى اى القرىحة التي هي اساس كسب العلوم صحيح واما ما يستفاد بالبحث والفكرو الاستخراج من القرىحة فهو مربوط بفعالية البشر نفسه فلاد ليل على قدم ما يستفاد من البحث والتفكير .

قلت : هو ايضافي من الالهى والفيوض قديم وح فالمنطق البحتى ايضا كان قبل ارسطو (فضلا عن المنطق الفطري الذي هو اساس البحتى) ويشهد لما ذكرنا كلام ارسطو نفسه الذي حكاه ابن سينا في منطق الشفاعة قال : انا ما ورثنا عن تقدمنا في الاقيسة الا ضوابط غير مفصلة اخ الخ . فيستفاد من كلامه انه كان عند من سبق ارسطو ايضا ضوابط من الاقيسة غاية الامر انها انها مالم تكن مفصلة منظمة .

هذا كلام المصنف قده و فيه ان هذا البرهان يقتضى ان يكون منظما و كاملا ايضالاً كماله و نظمه ايضافي مع ان الواقع خلافه فان العلوم ترقى شيئا فشيئا .

والتحقيق ان البرهان لا يقتضى ازيد من قدم فيضه تعالى فيما يرتبط به تعالى بمعنى انه تعالى ليس بخيلا فما يرتبط به تعالى فهو اعطاء الان بعض الموجودات يحتاج الى مادة مستعدة لقبول الفيوض فيحتاج الى طول زمان حتى يحصل الاستعداد وبرهان قدم الفيوض لا يقتضى قدم هذه الموجودات ولذلك تريهم يقسمون الموجودات الى الابداعيات التي توجد بصرف الاراده وعلى ما يفيده قوله تعالى : انما

امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون " وللى الماديات التى تحتاج الى طول زمان لحصول الاستعداد و قد يجعل قوله تعالى : الا له الخلق والامر " اشاره الى هذا التقسيم و قوله تعالى : قل الروح من امر ربى " بمعنى ان الروح من عالم الامر والابداع وال مجردات .

اضف اليه ان العلم الالهى قدر للانسان كمالات لا يصل اليها الا بالاختيار والسعى والعمل بمضمون قوله تعالى : و ان ليس للانسان الا ما سعى " وقد اعطاه رأس المال و فرصة الكسب حتى يصل اليها فهذا الكمال المترقب و ان كان فيضاً من الله تعالى الا انه من قسم ثانى الموجودات المسابقة يحتاج الى زمان و كسب .

وح فالقديم من الله تعالى هو ما يرتبط به تعالى من اعطاؤه اصل القرىحة التي هي رأس المال و القدرة على كسب المعرف فلا كل فيض ولو كان بحثياً كسبياً فتدبر فيما ذكرناه جيداً .

قوله دوريه و كوره ؛ كلاماً بمعنى مجموعة من الزمان . والدورة بمناسبة دور الفلك و كرات المنظومة الشمسية و الكورة بمناسبة تكرار حركتها .

قوله بل كان ما ذكره الخ : وقد عرفت ان الاخذين عليه كثيرة وقد ظهر مناطق متعددة قبال ارسطو الا ان لا مر هو ما ذكره ابن سينا من كمال منطقه و دوامه و ان الاخذين لم يكن لهم شىء يستحسنها الخواص و ان كان لهم تصدية وقال و قيل عند العوام ، فان هذا القال و القيل و التصدية لامثال " دكارت " و " لاك " و " راسل " و " جونز " اناها عنده الصحفين الذين لا سهم لهم من العلم الا قاله و قوله و اسعدهم على

ذلك السياسات الاستعمارية ولو كان الدهر مقبلًا على حكماء الإسلام وعلماء الشرق وارتفاع المكانة السياسية لقد ظهر الحق وعلم أن غير واحد من علمائنا أدق منهم بكثير وانّ فيهم يصدق حقامقاله بعض معاصرى "كانت" في حقه : لوعم الناس حقيقة "كانت" لا تستوحشوا منه وفروا من عظمته وجلالته (١٠٠٠٠)

ولقد كان بعض الأفضل من أهل الفهم والسرادارأى بعض مراجعنا الدينى كانه يصغر عنده ويختلف من عظمته ويلوذ بملاذ ويقول لا تعلمون ما أعلم منه ٠

والأسف عن بعض كتابنا المعاصرين يتهاجمون على علمائنا الكاملين بلادقه في كلمات الطرقين (٢٠)

قوله و بعد الفراغ عن الثلاثة المهمة : اى التعريف والموضوع والغاية و ظاهر عبارته قوله ان هذه الثلاثة وكذا ذكر الواقع والمؤلف ليست من الرؤوس الثمانية لقوله : شرعاً في القسمه ٠٠٠ و اقتصرنا على ها و قوله الثلاثة المهمة . يعني أنها أهم من الرؤوس بتمامها مع ان الذين ذكروا الرؤوس الثمانية كانت تفاصيل في التهذيب و شارخ هكته الا شرافق ٠٠٠ جعلوا الغاية بمعنى الغرض و كذا المنفعة والمؤلف من الرؤوس الثمانية و لو كان مراده أنا اقتصرنا من الرؤوس الثمانية على هذه الثلاثة و

(١) ماجراهای جاودان در فلسفه ٠

(٢) قال سيد الرضى قوله :

قد رضى المقتول كل الرضا
وقال الشاعر :
سوء خطى أنا لنى منك هجرا
فعلى الخط لا عليك العقاب

الواضع والمؤلف والقسمة ٠٠٠٠ حتى يكون مفاده ان هذه الثلاثة ايضا من الرووس الثمانية ورد عليه انهم لم يجعلوا التعريف والموضوع من الرووس الثمانية فانهما اهم فان الرووس الثمانية من مبادىء العلم و الموضوعات عدت شيئاً على حده قبال المبادىء فى اجزاء العلوم .

قوله لأنهما اهم والانصاف عدم تامة هذا فان الانحاء التعليمية التق هي احد الرووس الثمانية اهم منها قطعاً وقد قال جمع : وجه ركود العلم في القديم عدم الدقة في طريقة التعليم ٠٠٠٠ وقد بلغ دكارت الفرنسي ما بلغ من الاشتئار ، بدستوراته التي سبق انه اترجع الى هذه الانحاء التعليمية وقد ذكرنا في كتابنا "المنطق المقارن" و كذلك "مقصد الطالب" من اراد فليراجع .

ثم انه قد له لم يقتصر من الرووس الثمانية على القسمة فقط فقد ذكر سابقاً المنطق من الفلسفة وهو (اي بيان هذا العلم من اي علم) احد الرووس الثمانية .

ولو كان معنى قوله سابقاً : وارد ها قريحة الخ بمعنى ان الموارد حين وروده يكون ذا قريحة يكون ح بيان مرتبة العلم يعني لا بد اولاً من تكميل القرىحة والذوق ببعض الرياضيات والأخلاقيات ثم الورود .

قوله ايسا غوجى الظاهر من المحقق في اساس الاقتباس ، و القطب الشيرازي في درة التاج ، و ابن نديم في الفهرس و مقاصد الفلاسفة للغزالى والفروغى في " سير حكمت در اروبا " والمنجد ان ايسا غوجى بمعنى المدخل و المقدمة لا الكليات الخمسة فقط بل يشمل كل ما يذكر في مقدمة المنطق كبحث الالفاظ والكلى والجزئى والذاتى

والعرضى ايضاً . و كانوا او بعضهم اعرف بلغة اليونان و اصطلاح
القدماً من المصنف قده .

فيرد على المولى عبد الله في الحاشية والنوبخت في منطقه (ص
١١٣) اياهاهذا الاشكال حيث فسراه بالكليات الخمسة .

وقال بعض المعاصرین (١) اللغة اعمّ اى بمعنى المدخل لكن
اصطلاح القدماً على انه الكليات ولكن عبارة المحقق قده صريحة في
أهمية الاصطلاح ايضا راجع "المنطق المقارن" .

قوله بارى ارميناس : النون مقدم على اليا ، واصله : پرى ارمنيا س .

قوله : غوض في تقسيم العلم : والغرض عن هذا البحث افاده
الاحتياج الى المنطق تفصيلا المستفاد من السابق اجمالا و محصلته ان
العلم اما حضورى او حصولى و هو اما تصور او تصديق و هما اما بد يهيان او
نظريان و النظري منهما يستفاد من البد يهى بالفکر و الفکر هو الحركة
المرتبة من المجهول الى المعلوم و بالعكس و المنطق هو الذي يبين
الترتيب الصحيح الطبيعي في الفکر و اذا انحرف عن هذا المسير
ال الطبيعي وقع الاشتباه .

قوله الارتسامي النخ : الحجاب بمعنى العقل (من الحجاب بمعنى
القصد او التوقف او السبق او المعارضه و الكل مناسب) و الارتسام من
الرسم بمعنى النقش .

و حاصل الكلام ان العلم (بمعنى اكتشاف الواقع) و الانكشاف اما
بحضور نفس المعلوم لا صورته و نقشه و بالنتيجة يكون العلم عين المعلوم

(١) هو الشهابي في رهبر خرد .

والمحققون من الفلاسفة على أن علم المجردات من الباري جلّ عظمه
وغيره من المجردات، بعملاً لها أيضاً من هذا القبيل فهو كعلم
بذواتهم حضوري أي يجد المعلول على نحو الحضور وبعضهم قالوا بانه
في المعلول الاول وفقط كذلك كعلم الحق بالعقل الاول ويحتمل كون
علوم الامام عليه السلام أيضاً من هذا القبيل والتفصيل في محله .

واما بحصول صورة الشى و نقشه فى الذهن و اكثر العلوم من هذا القبيل فان كل علم يتعلق بما هو خارج عن الذات و معلوله من هذا الباب ، كعلمنا بزيد او بحكم احراق النار مثلا . و العلم فى هذا القسم قد تعلق فى الحقيقة بصورة الشى فانها هى المعلومة للنفس واما ذا و الصورة الذى فى الخارج فهو يرتبط بنا بواسطة هذه الصورة و لذلك قبيل : الخارج معلوم بالعرض و الصورة الذهنية معلومة بالذات .

ولعل هذا احسن كلمة في الفرق بين العلم الحضوري والحضوري
وقد اشار اليه مولينا على عليه السلام في بيان علم الله تعالى : ليس
بينه و بين معلومة علم غيره كان عالم المعلومة (ص ٩٢ تحف العقول) .

وكيف كان فهذا العلم سمي في الاصطلاح بالعلم الحصولي و
الارتسامي نظرا الى حصول شيء في الذهن ورسمة فيه .
اذا عرفت ذلك فاعلم ان المنطق لا يتكلم في العلم الحضوري اذا
المنطق لا صلاح الفكر في المطالب التصورية والتصديقية حتى لا يشتبه
وفي الحضور لا شتباه اذا لا يتصور الا شتباه في وجدان واقع الشيء .
هذا هو الوجه في اخراج الحضوري عن البحث لما يقال (و ظاهر
المصنف ايضا) من ان مفهوم التصور والتصديق هو الحصولي وحيث ان
البحث عنهما فالحضوري خارج .

اذ جعل الحصولى مقسمها اصطلاح و الافيجريان فى الحضورى
ايضا فنجد ذاتنا (وهو نظير التصور) و نجد اناقاد رون او عاجـ زون او
جائعون ٠٠٠ و هذا منزلة التصديق .

وكيف كان فالعلم الحصولى اي الصورة الحاصلة من الشى فى الذهن اماتكون بلا اعتراف بنسبة تامة خبرية فيها ويسمى ح تصورا او تكون مع الاعتراف بنسبة قامة فيها ويسمى العلم ح تصد يقىا .

وقد عرّفت ح ان التصور اما بحصول صورة مفردة كصورة زيد او مع نسبة ناقصة كتصور غلام زيد او مع نسبة تامة انشائية كتصورا ضرب او مع نسبة تامة خبرية لكنها لا مع الاعتراف كالشك بقيام زيد و كالتخيلات التي قد تسمى ابداعيات بـ ملاحظة انها من مبدعات النفس و اختراعاتها اقول الشاعر زيد شد شد و آسمان گشت هشت

ان قلت : و اذ كانت المخيلات تصور افلم تذكر في ابواب القياس و
يعد لها باب مسمى بباب القياس الشعري .

قلت : استطراداً ذف فيها اعتراف بدوى يزول بسرعة و ان شئت قلت : اعتراف احساسى عاطفى من مقوله الاخلاقيات الاعتباريات لاذهنى ادراكي او وجدانى . فتذكر انها ليست قضايا صحيحة تصدق يقية و انما تؤثر فى الاذهان العامة .

و سيعلم ان القول يكون ما ذكر من الاقسام تصور الا تصدق باليس صرف اصطلاح و اعتبار علمى بل التأمل السير فى الحالات و اعمال ذهنا (١) يفيد ذلك فان الاعتراف (و بازائه فى الفارسيه " باور") حالة ذهنية لانجد هافى هذه الاقسام و نخطى من يستعمل كلمة الاعتراف فى هذه الاقسام ، بخلاف استعمالها فى زيد قائم مثلاً .

واظنك قد عرفت ان التصديق ايضا نفس ذلك الاعتراف الذى فى الصورة مع النسبة لا جميعها فان ما قبل الاعتراف من الصور الذهنية المتعلقة للاعتراف كصورة الموضوع والمحمول والنسبة بينهما لا نسميه تصدق بالا و اعتراضاً .

وبعد الدقة فى هذه الحالة الذهنية يمكننا ان نخطى ما ينسب الى الفخر الرازى من كون التصديق هو مجموع تلك الصور الذهنية من صورة الموضوع والمحمول والنسبة ثم الاعتراف .

لو كان هذه النسبة الى الفخر صحيحة و لكن ذكرنا فى كتابنا " مقصود الطالب " ما يزيف هذه النسبة .

واظنك عرفت ايضا ان التصديق ليس الحكم فان الحكم مترب على الاعتراف المزبور لانفسه . فقول المصنف قوله او هو تصديق هو الحكم (١) و المنطق فى هذا البحث يرتبط بمعرفة النفس .

فقط . ليس موافقا للتحقيق فان الحكم لازم التصديق لانفسه . و ظهر النظر فى كلام بعض من يدعى الفضل من المعاصرین (١) حكم و تصديق در نظر دانشمندان عین يکدیگرند . و كلامه هذایباين صريح اعم كلام قطب الشيرازی فى درة التاج : تصدق امرانفعالی است و حکم ایقاع نسبت است و فعل است و تصدق لازمه حکم است و حکماً همین لازمه حکم را تصدق خوانند نه خود حکم را . و کم له من غفلات نسئل اللہ ان یمن علیه بالاتفات . و کذا بعض آخر من المعاصرین : تصدق حقيقی حکم ذهن است بايجاب ياسلب (٢) .

و قد عرفت ایهان التصديق يفارق القضية جداً فان القضية على ما يأتي انشاء اللہ تعالی قول يحتمل الصدق والکذب ولو لم يكن قائله معترف به والتصديق هو الاعتراف نعم مورد القضية الذهنية ای صور الموضوع والمحمول والنسبة شرائط التصديق فيظهر النظر في قول بعض المعاصرین (٣) : تصدق حکم ذهن است بايجاب ياسلب کنه تعبر لفظی آن قضیه است ! . فلا التصديق حکم ولا القضیه تعبر التصدق ولا القضیه مختص باللفظ .

ثم اعلم ان التصور والتصديق لا يختصان بالصور العقلية وبعبارة المصنف قوله : بادراك الحجا . بل المدرك بسائر القوى ايضاً ذلک

(١) دکتر صاحب الزمانی .

(٢) دکتر سیاسی ص ٢١١ مبانی فلسفه .

(٣) ص ٩٢ مبانی فلسفه .

فيدرك بالواهمة مثلا المعانى الجزئية التصديقية وبالحس المشترك الصور الجزئية التصورية الا ان المنطق لا ينظر الى الجزئيات بل ينظر فى الكليات و هي تدرك بالعقل ولذلك اصطلاح على اختصاص التصور والتصديق بادرك العقل كما اختص بالعلم الحصولى دون الحضورى كما عرفت .

وفى المقام بعض ابحاث آخر من اراد التحقيق فليراجع كتابينا "المنطق المقارن" و "مقدمة الطالب" .

قوله كيل ضرورى الخ والدليل على وجود القسمين فى التصورات والتصديقات هو الوجدان فان نرى و نحس ان التصور والتصديق على قسمين ضرورى و نظرى .

ولاريب اضافى ان النظريات مكتسب من البدىهيات بواسطة الفكر فانه محسوسة وجدانى لنا .

قوله والفكر المصطلح قد يطلق الفكر على مطلق حركة الذهن فى الامور الكلية المعقولة اي حركة كانت مرتبة اولا و من المجهول الى المعلوم او غيره (اذا يتصور غيره ايضا كاما يخفى) و هذا هو الفكر الذى يعذ من خواص الانسان .

و قد يطلق الفكر على توجه النفس من المطلوب المجهول الى ما عنده من المقدمات متربدة فيها حتى يحصل ما هو المبدأ المطلوبة و هذا اكتر موارد اطلاق الفكر عرفافان اكتر موارد ما يقول العوام : فيم تتفكر و فلان يتذكر من هذا القبيل و هذا الاطلاق مقابل الحدس .

و قد يطلق الفكر على حركة الذهن من المطلوب المجهول الى

مبادئه ثم الوصول منها اليه و المراد من الفكر والنظر في كلمات القوم في المقام هذا ، اذا المنطق يبحث عن قواعد ترتيب المبادى للوصول الى المجهول و اماماليس مرتباكالمعنى الاول او قبل تحصل المبادى و بالنتيجة لا يجري فيها قواعد المنطق فهو خارج عن البحث .

هذا ماده قده حيث يقول : و الفكر المصطلح .

ثم انه عرف الفكر الاصطلاحي بأنه حركة من المطلوب الى المقدمة وبالعكس .

قال بعض المحسين : انما دل عن تعريف القوم : الفكر ترتيب امور معقوله للتوصل الى المجهول ، لأن تعريف المهمية بالفصل او الخاصة وحده جائز عند القوم نحو الانسان ناطق مع انه ليس من ترتيب الا مورفانه امر واحد .

وفيه ان الاشكال بعينه وارد على هذا التعريف اضافان الفصل او الخاصة وحدها ليس مبادى حتى يصدق انه حركة من المطلوب الى المبادى بل هو مبدء واحد .

بل الوجه ان الفكر مجموع الحركتين (من المطلوب الى المبدء و بالعكس) و الترتيب ليس مجموع الحركتين هذا .

ولكن يرد على المصنف قده و من مائله في هذا التعريف كالمحقق في شرح الاشارات امران :

١- ان الفكر ليس حركتين فقط بل هو ثلث حركات : حركة من المطلوب الى المبدء و حركة عكسها او هاتان حركتان في المادة و هناك حركة اخرى هي الحركة في الصورة غاية الامران سرعة حركة الفكر اغفلتنا

عن الدقة و تفكيك حركة المادة عن الصورة ففي مثال العالم حادث حركة منه الى مقدماته من تغير العام و حدوث المتغير، هذه حركة، ثم اذا اريد الوصول الى المطلوب اى حدوث العالم لا بد ان يتحقق حركة الذهن في ناحيتين اوليهما في تحقيق شرائط القياس الصورية من ايجاب الصغرى و كمية الكبى و غيرهما ثانيةما - و هي بعد الاولى - الانتقال من الفقدمات الواجدة للشرائط الى النتيجة فتدبر جيدا .

و بما ذكرنا هنا في كتابنا "مقدمة الطالب" يظهر الاشكال في جميع تعاريف القوم اى تعريف المشهور (ترتيب امور ٠٠٠) و تعاريف مثل المصنف قده (حركة من المطلوب الى المبدء و بالعكس) اذ الفرق قد عرفت انه لا يخلو من حركات ثلث .

٢ - ما ذكره من ان الكلام في المنطق في المعنى الثالث للفكر المتقدم فقط مخدوش بان في المنطق نوعين من القانون : نوع يتكلم في شرائط الصورة كباب شرائط القياس و المعرف و اقسامها و هذان في الحركة من المطلوب المجهول الى المبادى المعلومة و بالعكس .

و نوع يتكلم في كيفية تحصيل المبادى من دون نظر الى الحركة الثانية كباحث تحصيل المهمية الآتية في هذا الكتاب انشاء الله تعالى و مباحث الانحاء التعليمية الكافلة لتحصيل حد وسط القياس ولم يذكرها المصنف قده وقد شرنا اليه عند ذكر دستورات "ذكارت" و لعله نذكرها انشاء الله تعالى في محله .

و هذه الباحث انماهى كافلة لتحصيل المبادى عند الترد في مبادى المطلوب .

و هي مربوطة بالفكرة بالمعنى الثاني المذكور سابقاً فتقع في المقام
فلم أر من تنبه له .

قوله ثم المبادىء يريد التنبيه على أن مبادىء المطالب
المجهولة على اقسام و اظن ان لافائدة لهذا البحث الا تسهيل تحصيل
مبادىء المطالب حتى اذا تردد الذهن في مبادىء مطلوبه تفكير في ان
مبادىء على اقسام و هذه المبادىء الذي منظوره من اي قسم منها فيصغر
دائره مطلوبه فيسهل امره نظير باحث الانحاء التعليمية و كيفية
تحصيل الحد و قد عرفت انه مرتبطة بالفكرة بالمعنى الثاني الذي هو
المقدمة للمعنى الثالث .

ثم ان المبادىء لها تقسيمات متعددة :
فمنها ان المبادىء اما تصورية او تصديقية و كيف كان فاما خاصة و
اما مشتركة و الخاصة اما خاصة مطلوب واحد او خاصة علم واحد فهناستة
اقسام ولا يلزم ذكر امثلتها و الغرض صرف التنبيه الا انه لا يخلو من
فائدة :

فالتصورى الخاص بمطلوب واحد : الناطق للانسان .
والتصورى الخاص بعلم خاص كمعنى المعقولات الثانية للمنطق .
والتصورى العام المشترك كالحيوان للانسان اذ هو مبدء الغنم
ايضاً .

والتصديق الخاص بمطلوب كالعالم متغير لحدث العالم .
والتصديقى الخاص بعلم مثل : المعقولات الثانية موجودة لوسائل
المنطق ، والحركة موجودة ، لوسائل علم الطبيعي وكل مقدار ينقسم

الى اجزاء ، لعلم الرياضى والكلمة والكلام موجودان ، لعلم النحو
و هكذا

اذ البحث عن احوال المعقول فى الثانى المنطق فرع اعتقاد وجوده
حتى لا يكون البحث لغوا (١)

والبحث الطبيعي عن الجسم المتغير متوقف على اعتقاد التغيير
الذى هو حركة والبحث فى الرياضى عن العرض القابل للقسمة والنسبة
اى الكم (الذى هو احد مقولات العشر وياتى انشاء الله تعالى شرحها)
متوقف على اعتقاد وجود الكم اى المقدار المنقسم .

والمراد بالرياضى اعم من الحساب والهندسه والهيئة والموسيقى
كما ان الكم اما متصل او منفصل والاول اما فى الموضوع المتحرك او غير
المتحرك والاول هو الهيئة والثانى الهندسة والمنفصل اما ان
لا يلاحظ فيه الترتيب فهو الحساب او يلاحظ الترتيب وهو الموسيقى .
و التصديقى العام مثل : النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان فانه
من المبادى العامة المحاج اليها فى تحصيل المطالب بل الاعتقاد
بكل قضية يتوقف على هذا المبدء لأن صحة كل قضية فرع بطلان نقيضها
ولذلك يقال : مبدء المبادى .

وباعتبار بداهته واعتراف كل احد به حتى الاطفال يقال : اول
الاوائل فى الاذهان اى اول ما يحصل فى الذهن .

وبعد ذاك المبدء قضايا آخر يستفاد منها فى موارد كثيرة نحو :

(١) على ما افاده مولينا على عليه السلام ولا تسئل عما لا يكون ثقى الذى
قد كان لك شغل .

المثلان لا يجتمعان وكذا الضدان ، والدور والتسلسل باطلان . و من التقسيمات للمبادى باعتبار الادراك انها اما علمية او ظنية او تخيلية او وهمية او تسلمية نحو الكل اعظم من الجزء ، و فلان يطوف بالليل فهو لص ، والعسل مرة مهوعة وكل موجود محسوس ، والخبر الواحد حجة اذا اخذ مقدمة للدليل في قبال خصم يعتقد به وان كان لا نعتقد .

و تقسيم آخر للمبادى باعتبار قبول المخاطب اما بديهيته لا تقبل الانكار نحو الكل اعظم من الجزء ويسمى العلم المتعارف واما يتلقاها المخاطب مع الانكار والعناد في يسكن اضطرارا القبول ويسمى المصادرة (على وزن المفعول لا المصدر المستعمل في المغالطة) .

و اما يتلقاها المخاطب بالقبول لحسن الظن بالقائل في يسكن قبولا و ان كان نظريا ولم يكن هنا محل اثباته لا تختلف فهو يسمى ((اصل موضوع)) في الاصطلاح .

قوله و لهذه المذكورات: يعني ان المبادى التي عدتها جزء من اجزاء العلوم هي هذه و الجزء الآخر هو موضوعات القلم و مسائله ، و الجزء الثالث هو مسائل العلم اي محمولاته لا مجموع المسئلة موضوعا و محمولا حتى يستشكل بأنه فلم ذكرت الموضوعات على حده .

قوله سباحة: و عبر بالسباحة دون الغوص اشاره الى ان بحث الالفاظ ليس بحثا اصيلا في المنطق .

قوله اذ: متعلق بكلمة " لازم " في العصفحة الاتية والمراد ان وجه البحث من الالفاظ في المنطق ان اللفظ احد الوجودات الاربعة

لكل شى (من الخارجى والذهنى والكتبى واللفظى) ولا جل ارتباطها و تاثر بعضها من بعض يشتبه و يتخييل حال اللفظ فى المعنى فالاشتراك الذى فى اللفظ يوجب تخيل شركة المعانى فيشتبه شركة لفظ العين مثلا بشركة معناه و اتحاد معانيه و هذا يوجب المغالطة فيلزم البحث فى المتنطق عن اللفاظ و التنبيه على حالاتها و تذكار ان اللفظ قد يكون مشتركا مثلا و ان الاشتراك فى اللفظ فقط و اما المعانى فمختلفة .

و هناك وجه آخر للبحث عن اللفاظ فى المتنطق (مع ان المتنطق يبحث عن الفكر و تحوله فى المعانى) و هو ان مدار الافادة والاستفادة هو اللفظ و من جهة احتياج المتنطق ايضا كغيره فى الافادة والاستفادة الى اللفظ يلزم علمه باللفظ و حالاته .

قوله ذاتى : كون الوجود العينى وجودا ذاتيا للشى باعتبار انه ليس يتبع شى كالوجود الذهنى الذى هو تبع الذهن و ايضا هو نفس الشى و دلالته عليه بذاته لا بالطبع او اللفظ كما فى الذهنى واللفظى .

قوله فى السماء الرابعة : حيث ان الشمس على الهيئة القديمة ثابتة فى الفلك الرابع، و اعتقد عددة من علماء الهيئة الاسلاميون ان الافلاك التسعة هى السموات السبع مع العرش و الكرسى قال : كوجود الشمس فى السماء الرابعة . لكن الهيئة الحديثة لا تقبل الافلاك .

و ظاهر القرآن الكريم بل صريحه ان السموات السبع ليس كما ذكروه فان القرآن الكريم يذكر ان الانجم يجتمعها زينة السماء الدنيا، و السموات السبعة الآخرين وراء هذه السماء الدنيا و هذه ايناقض كون الافلاك هى السموات .

كما هو ارفع من هدف العلم الحديث .

قوله ذهنى طبع : المراد بالوجود الذهنى هو الوجود العلمى للشئ و من خواصه انه لا يترتب عليه الاثر المطلوب منه كوجود زيد فى الذهن لا يترتب عليه ما يترتب على وجوده الخارجى .

و اذ قد عرفت انه هو الوجود العلمى للشى فقد عرفت انه شامل للوجود العلمى فى البازى و المجردات فان الوجود العلمى للأشياء فى الحضرة الربوبية او سائر المجردات وجود ذهنى اصطلاحاً مع انه لازهن فى ذلك المقام بهذه المعنى الذى فينا من كونه مرتبة من مراتب النفس . كما عرفت ان نقش الشى فى اللوح و القرطاس ليس وجوداً ذهنياً كما قاله بعض الشرائح لعدم كونه وجوداً عملياً فانه تخيل ان الوجود الذهنى كل ما لا يترتب عليه الاثر مع انه لو كان كذلك شمل الوجود اللفظى والكتبى ايضاً .

ولو قيل : بشرط عدم الوضع ، و هما موضوعان قلنا فالنقش فى اللوح ايضاً موضوع اذا الواقع اعم من اللفظ كما يأتي فى اقسام الدلالات .

ثم ان الوجود الذهنى وجود الشى لا بالذات لعدم ترتيب الاثار عليه و لعدم كونه نفسه الواقعى الخارجى ولا بالوضع لدلالته عليه بدون الاحتياج الى الوضع بل هو وجود طبيعى اى هو هو بطبعه و بدون الوضع و القرار . كما ان دلالته ايضاً بطبعه و بدون القرار .

قوله نقش الشمس فى الالواح اى كتابة لفظ الشمس او ترسيمها كالطبيعى الخ الطبيعى : هو الموجود المادى المنغمر فى

المادة و يجري عليه احكام المادة من الزمان والمكان والتغيير والفساد والحدث والوضع . . . فهو مادى مادة و صورة .

والمثالى هو الموجود المادى صورة لامادة و بعباره اخرى لـ صورة لامادة كعالم البرزخ والمثل المعلقة الافلاء طوبية (فى وجه ، فان فى تفسيرها عقائد) . و الوجود الذهنى ايضامن هذا القبيل لوجود بعض عوارض المادة فيه و لذلك لا ينطبق الاعلى الصورة الخارجية للشئ .

والنفس هو الذى لامادة له ولا صورة ففى مقام ذاته مجرد لكن عمله يحتاج الى المادة كالروح الانسانى لا يعمل الا بالبدن فانه مركبة لكن ذاته مجرد .

والعقلى هو المجرد ذات او فعلا كالعقل .

ثم ان الطبيعى ايها ينقسم الى اقسام كالفلکى و يسمى الاثيرى و هو الجسم اللطيف والعنصرى و هو مقابله و هو اما بسيط و هو العناصر الاولية او مركب و هو اماتام او غير تام و التام ينقسم الى المعدنى و النباتى والحيوانى . كما قال قده فى الفلسفة :

و الجسم عنصرى او اثيرى من فلك و كوكب منير و قال :

حيوان انس معدن و نامى . مركب تم و غير تم و كذلك سائر الاقسام من المثالى والنفسى والعقلى ايضالهما اقسام .

قوله فى الذهنى : قد عرفت ان الوجود الذهنى هو الوجود

العلمى اعم من ان يكون ذهن متعارف او لا فيشمل الحضرة العلميـة الربوبية كما يشمل اذهان الموجودات السافلة الا دميين وغيرهم .

قوله فى العاقلة : كل محسوس ينتقل من الحس المدرك (بالكسر) الى قوة يسمى بالحس المشترك (لا شراك كل القوى الظاهرة فيه) او " بنطاسيا " ثم بعد الانصراف عن الشى المدرك (بالفتح) ينتقل الى قوة الخيال ولذلك يكون الخيال حافظ المحسوسات .

كما ان كل معنى جزئى يدرك بالواهقة ثم ينتقل الى قوة تسمى الحافظة و يضبط فيه فالحافظة خزانة المعانى الجزئية كعدالة زيد و صداقتة عمر و مثلا .

والمعانى الكلية تدرك بالعقل . و هل يكون درركها بتجريـد الخصوصيات من الجزئيات المدركة (او يسمى الانتزاع فى الاصطلاح قبـال الاستنتاج فى التصديقـات) او الكليات موجودـات و وسـيعة فى عالم آخر يشاهدـها الروح فيه بـحث و مقـامـه غير المقام .

و قد فرضوا حافظـ الكليات فى خارجـ النفس فى وجودـ عـقلـ الفعالـ لـ ان مـدرـكـ الكلـياتـ هوـ الروـحـ وـ هوـ مجرـدـ وـ المـجرـدـ لاـ يتـبعـضـ معـ انـ الحـافظـ غيرـ المـدرـكـ وـ حـيثـ لاـ يـمـكـنـ تـبـعـيـضـ الروـحـ معـ الحـافظـ غيرـ المـدرـكـ فـلـابـدـ انـ يـكـونـ حـافظـ الكلـياتـ غيرـ النفسـ . وـ الـبـحـثـ فـيـ محلـهـ .

قوله الحروفـ المركـباتـ : كـزـيـدـ فـانـهـ مـرـكـبـ منـ حـرـوفـ ، وـ ضـعـ لـذـاتـ زـيـدـ . وـ التـرـكـيبـ فـيـ الـحـرـوفـ اـيـضاـ عـلـىـ اـقـسـامـ فـقـدـ تـرـكـ الـحـرـوفـ عـلـىـ نـحـوـ التـرـكـيبـ الـأـبـجـدـيـ وـ قـيـلـ اـصـلـهـ سـرـيـانـيـ وـ تـرـتـيـبـهـ اـبـجـ دـ

وـ قـدـ عـلـىـ نـحـوـ التـرـكـيبـ الـأـبـتـشـيـ وـ تـرـتـيـبـهـ اـبـتـ ثـ وـ قـيـلـ اـصـلـهـ

عربى .

وقد على نحو التركيب الاهطم وترتيبه اهطم ٠٠٠ وقيل اصله من الفهلوبيين فى القديم .

ويقال : فى كل من هذه التراكيب اسرار ودلالات مذكورة فى علم الحروف وفى بعضها رموز غريبة يتبنى عليها بعض الطسومات يطلب من اهلها و لكل علم اهل .

قوله والقطعات : يستفاد من روايات الائمة عليهم السلام ان الحروف المتعارفة فى ايدى الناس لكل منها معنى ، وحيث انه لا يفهمها الناس فلابد ان يكون كل واحد منها ادالى معناها بالدلالة التكوينية لا بالوضع المتعارف نظير ان المعلول يدل على علته . ولا يفهم هذه الدلالة التكوينية الا اهلها الراسخون فى العلم كالائمه الابرار عليهم السلام .

كما ورد فى الكافى الشريف والمعانى والتوحيد ان الفللذات القدس تعالى والباء بباء الله والسين سناه الله واليم مجد الله

وقال بعض اهل المعرفه (١) رزقنا الله ولائهم : يستفاد من الرويات ان عالم الحروف فى قبال العوالم كلها ٠٠٠ الف للذات القدس والباء للمخلوق الاول وهو العقل الاول اى نور نبينا (ص) وهو المراد بالبها لانه ص ظهور جمال الحق والسين المفسر بالسنا

(١) الحاج ميرزا جواد آقا الملكى التبريزى قدہ فى كتابه " اسرار الصلوہ " ص ٢١٦

اى ضوء البرق و يمعنى الرفعة اى مرتبة النفس الكلية و الميم حاك عن الامكان المفسر بالملك فالعالم جبروت و ملکوت و ناسوت و كيف كان فهذا ايضا علم مكتون عند اهله و لا يقبل من كل مدع . قال السيوطي (١) : الميم في كلمة محمد (ص) يعني محق الكفر بالاسلام والحااء حكمة او حياة و الميم الثانية مغفرة و الدال انه الداعي

بل لا بد من الخضوع عند باب الائمة الاطهار فانهم معدن العلم و مهبط الوحي .

ويظهر للنظر في الروايات ان دلالة الرب تعالى ملء الخافقين و ان كل شيء له دلالة على جهة في الرب تعالى و تقدس حتى الحروف . ولعل ذكر الحروف المقطعات في صدر السور القرآنية ايضا اشاره الى مقامات غيبية في العالم الربوبي لا يفهمها الا اهله كما ان لسائليات القرآن ايضا بطنوا لا يعلمها الا اهله .

قوله فالوجودات الثلاثة الخ : يعني ان الوجود الذهني واللفظي والكتبي تعرف الوجود الخارجي الذي هو اصيل و ذاتي للشيء و تكون مراتبة ذاك الوجود و النظر اليه انظر مراتي " مابه " لا " مافيه " وح فهوى من مراتب ذاك الوجود الخارجي و ظهوراته . كما ان الاسم لكونه ظهورا للمعنى يقال : الاسم هو المسمى اي مظهره .

ولذلك يجب احترام اسماء الله المكتوبة لكونها ظهوره تعالى و

يجب احترام اسماء الله التكوينية بطريق اولى لكون مظاهرتها اتم من التدويني ، فكل وجود من حيث دلالته التكوينية على الله تعالى محترم وبهذه النظرة يقال : مارأيت شيئا الا ورأيت الله قبله وبعده وفيه وان كان قد يلزم هذه لمصالح اجتماعيه و هنادقيقه ليس مقام ذكرها فتدبر جيدا .

وكذلك يلزم احترام اسماء الانبياء و الائمه عليهم السلام لذا لك الظهور الذي قلناه .

و كيف كان فحيث ان وجودات الاربعة للاشياء (وقد ليس للشيء تمام هذه الوجودات) وكذلك مراتب تلك الاربعة مترتبة وكلها من مراتب وجود الشيء فقد يؤثث حالات وجود في وجود و يشتبه و يغالط فلا بد من النظر الى احوال كل وجود و منها الوجود اللفظي و يذكر احواله المختصة به حتى لا يشتبه و يجري في الوجود الاصيل .

و حيث ان اكثرا الاشتباه من جهة الوجود اللفظي ذكر في المتن بحث اللفاظ دون سائر الوجودات .

كما يقال مثلا في الفارسية : در باز است و هر بازی پرندہ است پس در پرندہ است ، والتفصيل في باب مغالطة القياس .

قوله الاسم هو المسمى : الاسم يطلق على معنيين : ١- اللفظ الموضع للشيء ٢- مرتبة تعيين الشيء بصفة خاصة كجهة عالمية الشخص مثلا (اي الجهة الواقعية فيه للفظه) و ما ذكره صحيح بكل المعنيين اذ اللفظ ظهور الشيء و جهة عالميته ايضا ظهوره .

قوله وهي على العبارة : اذ باللفظ ينتقل الى الصورة الذهنية

ولكونها مرأة الخارج ينتقل الى الخارج .
قوله بالفاظ ذهنية :يعنى ان الرسوخ بين اللفظ والمعنى بحدق يكون الانتقال الذهنى الفكرى العارى عن التلفظ اياضاع تصور اللفظ الموضوع لذلك المعنى .

الدلالات

الدلالة يعبر عنها فى الفارسية - راهنمائى كردن - ولا تسند الى شى الا اذا دلّ شخصا على شى وح فلادلالة للالفاظ الا حينما دل شخصا على معنى لا فى غير ذلك الحين و لكنه لما كان الالفاظ معدة للدلالة والهدایة الى المعانى استدال الدلالة اليها فيقال : هذا اللفظ دال على ذاك المعنى ولو لم يدل فعلا شخصا على شى وهذا بالنظر الدقيق مجاز وان كان بنظر العرف حقيقة نظير اطلاق كلمة الدليل على من يكون شغله ارائه الطرق و لما ذكرنا قالوا : الدلالة كون الشى بحيث يلزم من العلم به العلم بشى آخر و كيف كان فالشى الاول دال والثانى مدلول .

قوله جلية ؛ و ظاهره قوله عدم اعتبار المفاهيم و فيه انه لا فرق بين المفهوم والمنطق فلكل منه ما ظهر و ان كان ظهور الثاني اقوى و لكنه غير فارق بعد كون كل منه ما ظهر ورا .

قوله لاتختلفان : عدم الاختلاف باختلاف الاعصار تفسير قوله : ادوم يعني ان الدلالة العقلية والطبيعية ادوم من اللغطية لامكان تغير الاوضاع فى الالفاظ كمانرى كثيرا .

وقوله **والام** تفسير قوله : **اعم** يعني انهما لا يختصان بقسم دون قوم فان سرعة النبض دالة على الحمى مثلا في اي لغة بخلاف الالفاظ لأن لكل قوم لغة خاصة .

وقوله لا تتعلقان بارادة الالفاظ ، تفسير قوله : اتم يعني انهما تدلان من دون اختيار لمن يكون فيه الدلالة فسرعة النبض دالة على الحمى ولو لم يرده الشخص المحموم وهذا بخلاف الالفاظ اذ للالفاظ ان يصرف اللفظ عن معناه بوضع القرائن فيعلن بعدم ارادته اضف اليه ان كون معنى اللفظ مراد الدلالة يتوقف على قصده وارادته فلو غفل او هذل او لم يقصد لم يكن المعنى مراد الدلالة ولم يدل اللفظ على ذلك اي على ان المعنى مراد المتكلم وهذا امرا مبعض الاعلام قد هم (١) من الدلالة التصديقية للالفاظ .

والظاهر ان ما ذكرنا هو مراد العلمين (ابن سينا والحقوق الطوسي) من تبعية دلالة الالفاظ للارادة اي في ناحية الدلالة التصديقية فتدبر جيدا .

ثم قد عرفت من عباره المصنف قوله ان الدلالات ستة عقلية و طبيعية و وضعية وكل منها لفظية وغير لفظية و وجه الضبط ان الدلالة اما بالواضع فوضعية اولا وح فاما بواسطة الطبع فطبعية ف الافعلية كذا ذكروه .

لكن يرد انه لا وجہ لعد الطبيعية الا تکثیر الاقسام و الافيمکن ان يقال : اما بالوضع فوضعية اولا قعکلية اذ الطبيعية ايضا (سرعة النبض

(١) منهم الآية الحائرى قوله في الدرر .

على الحمى) عقلية اى العقل يحكم بانه اثر ذاك . الا ان يقال : فى الطبيعية لا يستحيل التخلف بخلاف العقلية فتدبر وراجع ماكتبنا فى كتابينا .

ثم ان بعض المعاصرین (١) جعل الطبيعية مخصوصة بما اذا تحقق الدال بلا تعمد و اختيار بل على نحو حركة انعکاسية طبيعية فلو كان عن تعمد و قصد فهو الوضعى وقال : فبكاء الطفل فى الايام الاولى طبى و بعد ما فهم انه بالبكاء يصل الى مراده فهو وضعى .
وفيه ان تعريف الوضعى عند القوم ما كان بوضع واضح و هل ترى دلالة البكاء على الجوع مثلا بوضع واضح ؟ !

قوله و نسبة الثلاثة الى الوضع : يعني ان الدلالة اللفظية الواقع الكلمة انماهى فى المطابقة حيث ان فهم المعنى من اللفظ بالوضع انما هو فى المطابقة و اما التضمن و الالتزام فليس الدلالة فيهما من جهة الوضع بل فى التضمن من جهة العقل (٢) و فى الالتزام من جهة الملازمة العرفية .

و ذكر بعض اهل التحقيق (٣) لجعل الدلالة فيهما ايضا وضعيا وجها لا يتم مع ما فيه من التكلف .

ثم ان مرادهم من التضمن و الالتزام هو الدلالة على الجزء والخارج تبعا للدلالة على الكل لاستعمال اللفظ فى الجزء و الخارج اللازم

(١) دكتور سياسى فى " مبانى فلسفه "

(٢) چونکه صد آمد نود هم پيش ماست .

(٣) هو الدزفولى فى نور الانوار .

مجازاً كما توهّم القطب الشيرازي (١) وبعض أهل العصر (٢) .
ومن صرّح بما ذكرنا من المتأخرین المحقق القمی فی بحث العام
والخاص من القوانین وقد فصلنا الكلام فی "مقدمة الطالب" .
قوله وما يقال: وقائله الفخر الرازی، وتبّعه بعض أهل
العصر (٣) واستدالّ بان الذهن يحيط بصورة الشی تامة ای يتوجه الى
ما به امتیازه عن الاغیار ايضاً ما به الامتیاز ليس معناه الا انه ممتاز عن غيره
وليس غيره .

و فيه ان الانسان موضع للمهیة على وجه الابهان و عند دقة
العقل و تأمله يتوجه الذهن الى جنسه و فصله لان هذا التفصیل فی
الموضوع له نفسه .

و ايضاً التوجه الى الجنس و الفصل بالحمل الشائع ای الى
الحيوان والناطق لا بوصف الفصلية والامتیاز عما عداه .

قوله وهي كالسيّه الخ: وقد ذكر قد في الحاشیه امثلة هذه
المذکورات فراجع . لكن التحقيق عدم احتجاج المجاز الى هذه
العلاقة بل يحتاج الى المصحح العرف و هو كل ما يناسبه ذوق
العرف و لعل مرادهم ايضاً ذلك و ذكر هذه العلاقة بيان موارد
المناسبات العرفية .

قوله ترافق: وقد يقال: ليس لنا لفظ مترافق لعدم الاحتجاج الى

(١) ص ١٩ درة التاج .

(٢) ص ٥٤ منطق صاحب الزمانی .

(٣) هو الفتحى الدزفولى فی نور الانوار ص ٦ .

اللفظ الثانى بعد الوضع الاول و ما يتخيل من الالفاظ المترادفة فبعد الدقة يعلم عدم كونها مترادفة اذ كل منها يحکى عن جهة خاصة فـى الموضوع له كالخيـل باعتبار سرعة الفـرس كالخيـال و الفـرس باعتبار فـراسته و الجـواد باعتبار انه يـفـدـى نـفـسـه لـصـاحـبـه و ٠٠٠

وفـيه ان ما ذـكـرـ صـحـيـحـ لـوـكـانـ الـالـفـاظـ المـتـرـادـفـ لـقـومـ وـاـحـدـ فـلـمـ لا يـمـكـنـ اـنـ يـضـعـ كـلـ قـوـمـ لـمـعـنـىـ خـاصـ لـفـظـاـغـيـرـ ماـيـضـعـهـ الـاـخـرـ فـحـصـلـ التـرـادـفـ بـذـلـكـ ٠

قوله بالوضع تخصيصى : متعلق بما يأتى فى الشـعـرـ الـاتـىـ وـ المـرـادـ اـنـ المـنـقـولـ هوـ الـلـفـظـ الـذـىـ تـخـلـصـ عـنـ مـعـنـاهـ الـاـولـ وـ اـخـتـصـ بـمـعـنـىـ ثـانـ وـ هـذـاـ التـخـلـصـ وـ الـاـخـتـصـاـصـ اـنـمـاـهـ بـوـهـشـ ثـانـوـيـ وـ قـدـاـفـاـدـهـ قـدـهـ اـسـتـطـرـادـاـنـ الـوـضـعـ مـطـلـقاـ عـلـىـ قـسـمـيـنـ تـخـصـيـصـىـ وـ تـخـصـصـىـ ٠

قوله مركب مادل : كـماـقـالـ اـبـنـ سـيـنـافـىـ القـصـيـدـةـ :

الـلـفـظـ اـمـاـ مـفـرـدـ فـىـ الـلـبـنـىـ لـيـسـ لـجـزـءـ مـنـهـ جـزـءـ الـمـعـنـىـ
اـوـ الـذـىـ تـعـرـفـهـ بـالـقـسـوـلـ لـجـزـءـ مـنـهـ دـلـ جـزـءـ الـكـلـ
وـ الـمـرـادـ بـقـوـلـهـ قـدـهـ : لـمـعـنـاهـ هـوـ الـمـعـنـىـ الـمـوـضـعـ لـهـ بـهـذـاـ الـوـضـعـ
فـعـدـ اللهـ عـلـمـاـ لـيـدـ لـجـزـءـ لـفـظـهـ عـلـىـ جـزـءـ مـعـنـاهـ عـلـمـيـ الـمـنـظـورـ فـعـلاـ
فـهـوـ مـفـرـدـ بـخـلـافـ عـبـدـ اللهـ الـوـصـفـىـ ٠

ثـمـ الـمـرـادـ بـجـزـءـ الـلـفـظـ هـوـ الـجـزـءـ الـمـتـرـتـبـ فـىـ السـمـاعـ فـنـحـوـ ضـرـبـ وـ
يـضـرـبـ مـفـرـدـ وـ اـنـ كـانـ لـهـ جـزـءـ اـنـ مـادـهـ الضـرـبـ وـ هـيـئـهـ الـمـاضـىـ اوـ الـمـاضـىـ
وـ لـكـلـ مـنـهـماـ مـعـنـىـ لـكـنـهـ لـمـاـلـمـ يـكـنـ جـزـءـ اـنـ مـتـرـتـبـيـنـ فـىـ السـمـاعـ بـلـ
مـنـدـ مـجـيـنـ لـمـ يـكـنـ مـرـكـبـاـ ٠

والدليل على ما ذكرنا تصريح القوم كما صرحت به في الدره وشرح المطالع والمقام مقام الاصطلاح ولا بد أن يؤخذ من القوم . وقد ذكرنا في "المنطق المقارن" أن ياءً يضرب و همزه اضرب (متكلم) و نون نضرب ايضاً ليس من الجزء الذي له معنى فراجع و ذكرنا أن صيغه الا مر ايضاً مفرد و ما قالوا من تقديرانت لا يفيد .

نعم الرجل مركب عند المنطقى وان كان مفرد عند الادباء اذ اللام جزء مترب في السماع وله معنى وهو التعريف الا ان يزاد في تعريف المركب قيد آخر (١) وهو ان المراد بالجزء ما لا يخرج بالاتصال عن الاستقلال فيخرج امثال و او مسلمون و ياءً يضرب و تاءً الثانية و تنوين التكير .

قوله ربط خالصاً: و ذلك لما ذكرنا من الضابطة اذ ليس للافعال الناقصة معنى مستقل اذ المراد من ((كان زيد قائماً)) هو اسناد القيام الى زيد في الماضي لاسناد الكون او هو القيام فليس لكان معنى منظور سوى الربط .

قوله اعراها الخ يعني ان المترجمين لكتب اليونان الى العربية لما وصلوا الى كلمة "استين" اليوناني الدالة على الربط غير الزمانى و لم يروا بدله في لغة العرب جعلوا الضمائر بدله اضطراراً مع العلم بان الضمائر اسماء لا حروف .

لكن الحق عدم الاحتياج الى ذلك بل الهيئة في جملة زيد قائم مثلاً الدالة على الربط .

(١) كمافعل المرحوم الخوئي قدّه في شرح نهج البلاغة ص ١٣

قوله واما البسيطة الخ ؛ و هذا اعتقاد جمع منهم صدر المتألهين فى الاسفار (١) واستدلوا بان النسبة (و دالها الرابطة) انماهى فيما كان شيئا يراد اثبات احد هما للاخر و بعبارة اخرى يكون مفاد القضية ثبوت شى لشى نحو زيد قائم و اما فيما كان مفاد القضية ثبوت الشى فقط نحو زيد موجود فلا اذ ليس منسوب و منسوب اليه حتى يكون نسبة (٢) و فيه ان ذلك صحيح فى الواقع المحكى للقضية و امانس القضية الحاكية عن الواقع فلا بد ان يكون فيها النسبة اذ بدونها لا يتم القضية حتى تحكى عن الخارج فان النسبة هى التى تربط مفهوم الموجود الذى يكون محمولا بزيد الموضوع ولو لم تكن نسبة لما ارتبطا و كان الفظيين مفردین فتدبر جيدا .

فى الكلى والجزئى

و حيث ان هذا البحث من مباحث المنطق الاصلية بخلاف مباحث اللافاظ عبر بالغوص .

قوله مفهوم وهو كل ما فهم من اللفظ اي المعنى وقال بعض المعاصرین (٣) المفهوم المعنى الكل الجامع للصفات المشتركة كالانسان

(١) فى موارد متعددة منها ص ١٣٩ ج ١ و ص ٧٩ .

(٢) وذكر بعض الاعاظم اطال الله عمره نظيره هذا الوجه لنفي النسبة فى مطلق القضايا الدالة على الاتحاد والهوية (اين همانى) نحو زيد قائم قبال مادل على ثبوت شى لشى مثل زيد له القيام والكلام فى محله .

(٣) دكترسياسي ص ٢٠٦ مبانى فلسفة : مفهوم عبارت از مجموع صفات مشترک است که معنی کلی از آنها تشکیل گردیده مانند جسم نامی و حساس و ناطق که بروی هم مفهوم انسان را بوجود می‌آورند .

المتشكل من الجسم النامي والحساس والناطق مثلاً .
ولاعلم من اين اخذ هذا الاصطلاح فان المفهوم عندهم كل مافهم
من اللفظ بسيطاً او مركباً جزئياً او كلياً .
قوله والالما احتاج الخ : يعني لو كان مفهوم واجب الوجود
منحصر في فرد واحد وقام البرهان على تحقق واجب الوجود لم يحتج
إلى برهان آخر على وحدة واجب الوجود لكافية البرهان الأول .
قوله كالشمس بناء على الهيئة القديمة واما الهيئة الحديثة
فهي تثبت اكتر .

قوله لزم البعد الغير المتناهى : يعني في الافلاك اذ الكواكب
ثابتة في الافلاك على الهيئة القديمة والبرهان قائم على تناهى ابعاد
كل جسم و منها الفلك فلا يمكن تمكن الكواكب غير المتناهية في الفلك .
قوله على مذهب الحكماء اعتقدوا ان الموجودات التي لا تحتاج
مادة و مدة في التتحقق قديمة اذ الحذو ث امام من جهة بخل الموجد
الباري و هو محال او من جهة نقص القابل لاحتياجه الى مقدمات و
المفروض عدمه و فالروح المدرك اي النفس (١) الناطقة الانسانية
(دون النفوس الفلكية) قديم وغير متناه و كل فرد فرض منه فله فرد آخر
ايضاً لا يخفى ان هذه النفوس غير المتناهية انماهى في عالم النفوس
المسمى بالملكون كما اعرفت سابقاً في عالم المادة لعدم المادة لها فلما
تزاحم فيها اذ التزاحم انما هو في الماديات لافي الروحانيات جعلنا
(١) اي المراد هنا هو النفس الناطقة و ان كان في اتحاد الروح والنفس خلاف
وقد رح بعضاً اهل العصر في كتابه ^٢أصول اساسى روانشناوى
١٢٦ عدم اتحاد هما نظراً الى تفاوت موارد استعمالها فتأمل .

الله من الروحانيين بحق محمد وعترته الطاهرين .

قوله افراد الكليات الطبيعية اختلفوا في حدوث العالم وقدمه بحسب الزمان (بعد الاتفاق على الحدوث الذاتي اى كونه معلولاً لواجب الوجود) فالحكمة على القدم لكن اعتقادوا ان العقول والآنفوس الكلية و جرم كل ذلك لكل منها فرد واحد و نوعها منحصر في شخص واحد و اما الطبيعيات فيضاف إلى قدمها تعدد افرادها وح فلها افراد غير متناهية لكن حيث ان مادة العالم متناهية فهذه الافراد في كل زمان كماترى تناهی افراد الانسان الان مثلا و لكن مجموع الافراد غير متناهية قوله سيماء الانواع المتوالدة اذا التوالد فيها كاشف عن عناية

اكثر من البارى تعالى اليها .

قوله او مشكك : و ظاهر المصنف ان التواطى و التشكيك من صفات المعنى لانهما من اقسام الكل و هو في كلام المصنف من اقسام المفهوم و هو المعنى خلافاً لبعض الاعلام (١) حيث عدد الجزئي صفة اللفظ في الاصطلاح تسمية للدلال باسم المدلول و ان كان بحسب الدقة صفة المعنى .

قوله باوليوية النج : وقد مثلا بالوجود العلة احق بالوجودية من وجود المعلول و إن صدقه عليها اولى منه .

و اياها هو مثال الاقديمية ايضاف ان صدق الوجود على العلة اقدم رتبة من المعلول لأن وجوده ناش منها .

والزيادة و النقصان كالخط الطويل و القصير فان صدق الخط

(١) هو الخوئي قوله في شرح نهج البلاغة ص ٤١ ج ٤

على الطويل اولى من القصير بحيث قد يشك الانسان فى صدق الخط على ما كان قصيراً غایة القصر .

والكثرة والقلة كالعددان بعض الاطلاقات العرفية فى لفظ العدد تكاد تصرف عن العدد القليل كاثنين .

والشدة والضعف كالبياض فى الثلج واللباس .

قوله بالكم المتصل: وسيجيئ انشاء الله تعالى فى بحث ترتب الاجناس الاشاره الى اقسام العرض و منها الkm و هو ما يقبل القسمة وال نسبة كالمقادير كون هذانموين و ذاك مترین و هو ينقسم الى المتصل والمنفصل والاول ما كان بين اجزائه حد مشترك كما ذكر و الثاني ماليس كذلك كالاعداد كما ان الكيف ايضاً يبين هناك و هو ما لا يقبل القسمة كالسود والبياض الا يتبع موضوعه اي الجسم .

قوله كالعدد: فانه كل يشمل كل عدد و مشك لتفاوته فى الصدق فصدقه على الاكثر متقدم و تشكيكه خاص اذا فيه التفاوت عين ما به التفاوت و بعبارة اخرى ما به الافتراق عين ما به الاتحاد اذا التفاوت فى ذلك الكلى اي العدد و منشاء التفاوت ايضاً اكثريه العدد و كليته و كثرة العدد و قلته بنفس العدد . هذا في الkm المنفصل .

ونذكر مثلاً من الkm المتصل كالخط فانه كل مشك لتقدير صدقه على الطويل بالنسبة الى الخط القصير و منشاء التفاوت هو طول الخط و قصره و معلوم انهم بنفس الخط فما به الاتحاد و التساوى عين ما به التفاضل و التفاوت .

ومثال آخر من الkm المتصل هو الزمان فانه مشك لتقدير صدقه على الكثير كساعة

مثلاً بـالنسبة إلى القليل كـالـأـنـمـلـاـوـمـشـائـةـ التـفـاـوتـ كـثـرـةـ الزـمـانـ وـهـىـ الزـمـانـ نـفـسـهـ .

قوله فـاـنـكـانـ بـاـمـرـ زـائـدـةـ: لـاـ يـخـفـىـ اـنـهـ عـلـىـ هـذـاـ القـيـدـ لـاـ يـصـيرـ اـعـمـ منـ الـمـشـكـ الـخـاصـ بـلـ مـبـاـيـنـ لـهـ فـيـ الـعـبـارـةـ تـسـامـحـ وـالـمـرـادـانـ الـكـلـىـ الـذـىـ فـيـهـ التـفـاـوتـ وـمـشـكـ اـعـمـ مـنـ اـنـ يـكـونـ مـنـشـائـةـ التـفـاـوتـ نـفـسـهـ اوـ الـخـارـجـ مـنـهـ فـاـنـ كـانـ مـنـشـائـةـ التـشـكـيـكـ نـفـسـهـ فـهـوـ الـخـاصـ .

قوله ضـيـاءـ الـقـمـرـ: ضـعـفـ نـورـ الـقـمـرـ مـنـ نـقـصـ الـقـابـلـ اـيـ الـقـمـرــ بـنـاءـ عـلـىـ كـوـنـ نـورـ الـقـمـرـ مـنـ الـشـمـسـ وـالـظـاهـرـ اـنـهـ فـرـضـيـةـ عـلـمـيـةـ وـاـمـاـ الـاـظـلـالـ فـهـوـ لـاـ جـلـ المـانـعـ .

فـفـىـ هـذـهـ الـاـنـوـارـ يـرـجـعـ التـفـاـوتـ الـىـ اـحـوـالـ الـوـجـودـ الـخـارـجـىـ لـاـلـىـ نـفـسـ الـنـورـ وـحـقـيقـتـهـ . بـخـلـافـ الـذـاـتـىـ لـلـنـورـ فـاـنـ اـشـدـيـةـ نـورـ هـذـاـ السـرـاجـ مـنـ ذـاـكـ وـهـوـ مـنـ ذـلـكـ مـنـ نـفـسـ الـنـورـ فـاـلـاـ خـتـلـافـ الـذـاـتـىـ فـىـ الـنـورـ مـنـ التـشـكـيـكـ الـخـاصـ وـالـاـخـتـلـافـ الـعـرـضـىـ مـنـ التـشـكـيـكـ الـعـالـمـ وـسـيـأـتـىـ بـقـيـةـ الـكـلـامـ .

قوله وـالـنـورـ الـحـقـيقـىـ: يـعـنـىـ وـاقـعـ الـنـورـ لـاـ مـفـهـومـهـ ، وـنـفـسـ الـنـورـ وـذـاـتـهـ لـاـ عـارـضـهـ فـهـذـاـمـاـلـ الـمـشـكـ الـخـاصـ عـنـدـ شـيـخـ الـاـشـرـاقـىـ الـسـهـرـوـرـىـ الـقـائـلـ (فـىـ مـسـئـلـهـ اـصـالـهـ الـوـجـودـ وـالـمـهـيـهـ فـىـ الـفـلـسـفـهـ) بـكـوـنـ الـوـجـودـ اـعـتـبـارـيـاـ اـصـالـهـ الـمـهـيـهـ فـىـ التـحـقـيقـ وـاـنـ الـوـاقـعـ الـحـقـيقـىـ فـىـ قـولـنـاـ الـاـنـسـانـ مـوـجـودـ هـوـ الـاـنـسـانـ لـاـ الـوـجـودـ .

وـاـمـاـ الـقـائـلـوـنـ بـاـصـالـهـ الـوـجـودـ فـىـ الـخـارـجـ وـهـوـ مـحـقـقـوـ الـحـكـمـاءـ الـقـائـلـوـنـ بـاـنـ الـوـاقـعـ فـىـ الـخـارـجـ هـوـ الـوـجـودـ ، وـالـاـنـسـانـ مـثـلـاـدـ مـنـتـزـعـ مـنـ ذـلـكـ الـوـجـودـ الـذـىـ هـوـ مـرـتـبـةـ مـنـ الـوـجـودـاتـ الـخـارـجـيـهـ ، فـهـمـ يـمـثـلـوـنـ

للتشكيك الخاص بالوجود فانهم يقولون : مفهوم الوجود كلى مشكك كما عرفت بالتشكيك الخاص لأن منشاء التفاوت في صدقه بالنسبة إلى العلة والمعلول ، والوجود الأقوى والضعف هو كمال العلة والوجود الأقوى ونقص المعلول والوجود الضعيف وكمال الوجود ونقصه من الوجود نفسه .

والسهروردي وتابعوه ينكرون ذلك لاعتقادهم أن الوجود ليس إلا امر اعتبارياً لا حقيقة حتى يجري فيه التواطئ والتشكيك ثم العام والخاص في التشكيك .

كما ان الحكماء المحققين ينكرون مثال النور من السهروردي حيث ان التشكيك في النور اما في مراتب وجوده الخارجي فهو في الحقيقة تشكيك في الوجود واما في مفهوم النور ومهية فهم يبطلون التشكيك في المهمية (في الفلسفة) .

ونظرهم الى ان كل مهية (من النور او غيره) اما موضعه بجامع يشمل القوى والضعف فالقوة والضعف خارجان من نفس المهمية ومربوطان بوجودها فلاتفاق في نفس المهمية واما موضعه لخصوص الناقص او لخصوص الكامل بحيث يكون الكمال والنقص دخيلاً في الوضع وفغير ما دخل في الوضع خارج من المهمية وليس منها اصلاً .

ولذلك فليس عند المحققين من المنطقيين مثال للتشكيك الخاص الا مالم يكن من سنسخ المهميات وهو الوجود اذا الوجود له عرض عريض ليس له حد محدود يكون مهية له فمفهوم الوجود مشكك لتفاوته في الصدق و منشاء التفاوت نفس الوجود والكمال و النقص خارجان من

نفس المفهوم .

ثم ان للتشكك اقساما آخر منها التشكيك، خاص الخاصى و هبوان يكون للمفهوم بحسب الظاهر افراد كثيرة لكن عند الدقه ليس له الا فرد و احد و باقى اظلال ذلك الفرد الواحد و عكسه كالوجود (عند طائفه) : فرده الحقيقى هو الواجب تعالى و باقى تجلياته و ظهوراته و كلماته - و مانفذت كلماته - .

و منها التشكك اخص الخواصى و هو كون باقى الافراد خيالا محضا كالعارف ذى العين الواحدة الذى لا يرى سوى الحق تعالى موجودا . قوله فى النسب الرابع : هذا البحث مربوط بلاحظ كل كلى مع الآخر كما ان المباحث السابقة و بعض ما يأتي مربوطة بنفس الكلى الواحد .

قوله تساويا : فالتساوى هو الاتحاد فى الوجود كما ان الترادف هو الاتحاد فى المفهوم و التساوق اعم منهما اي يطلق على مورد الاتحاد الوجودى و كذا المفهومى .

قوله الانسان انسان : ان قلت : لا معنى لهذا الحمل ، قلت : لا بد فى صحة الحمل من اتحاد و تغاير ، التغاير لتصحيح تعدد الموضوع والمحمول حتى يتحقق جزء ان ، و الاتحاد لتصحيح اذ الحمل هو الاتحاد (١)

ويكفى ادنى التغاير والاتحاد فاذ اكان كلام الخصم بحيث يوهم سلب

(١) خلافا لاصطلاح منطق " الگوريسم " الرياضى حيث ان ملاك الحمل عندهم هو التساوى وقد عرفت ما فيه .

الشئ عن نفسه كما في مباحث النقيض والعكس فيقال له : لا يصح سلب الانسانية عن الانسان اذا الانسان انسان وهذا القدر من وهم التغافر كاف .

قوله وكل يكل : بمعنى تسليم الامر في فرض الطبيعي والعقلي الى الحمل الشائع وخصمه به .

قوله كالمضاف : وهو احد المقولات العشر الاتية انشاء الله تعالى . وهو النسبة المكررة كالابوة والاخوة حيث ان الابوة يتضمن نسبة البنوة والاخوة يتضمن نسبة هذا الاخ الى ذاك وذاك اليه . والمضاف يطلق على الموصوف بالإضافة كالاب وعلى نفس بالإضافة كالابوة وعليهم معا .

قوله ولا يعتبر الذات في المشتق : جواب سؤال مقدر هو ان المضاف كيف يكون نفس بالإضافة والبيض نفس البياض ، والمشتق مركب من الذات والمبدء ؟

والجواب ان الاسلام بذلك بل المشتق يطلق على المركب منهما كاطلاق الضارب على زيد الذي ضرب ، و يطلق على البسيط اي نفس المبدء كاطلاق الضارب على نفس الضرب و المتصل على نفس الاتصال وليس بمجاز عند التحقيق و ان كان خلاف تبادر اذهان العرف بدوا .

بل مصحح اطلاق الضارب على زيد هو ضربه ، و المتصل على ما اتصل هو اتصاله فكيف لا يطلق على نفس الضرب والاتصال مثلا .

قوله من المقولات الثانية : قد مضى تعريفها و نزيد ان فيها اصطلاحين للمنطقى والفلسفى اذ عرض المعمول الثاني على المعمول

الاولى لا ريب انه فى العقل والمنطق يشترط ان يكون اتصف المعقول الاولى بالمعقول الثاني ايضا فى العقل كعرضه عليه كالكلية مثلا فان عروضها على الانسان الذهنى و اتصفه به ايضا فى الذهن اذ الانسان الخارجى لا يكون كليافان كل موجود يتما يزعن كل ماداه فلا يمكن ان يكون كليا . لكن الفيلسوف لا يشترط ذلك بل يطلق المعقول الثانى على ما كان العرض فى الذهن سواء كان الاتصاف فى الخارج كالابوة فان عروضها على زيد (الاب) فى الذهن لكن الاتصاف فى الخارج فزيد الخارجى اب او كان الاتصاف فى الذهن كالكلية الماضية .

قوله وصف له بحال متعلقه الفرق بينه وبين الاول ان الاول ينكر وجوده رأسا حيت يقول : ليس الطبيعى الا المهمية والمهمية ليست الا الحد المتصور للموجود الخارجى والحد ليس الا امرا اعتبرناه باذهاننا فلا مهمية ولا فرد لها ولا طبيعى ولا فرد له (١٠)

لكن هذا يقول : الطبيعى هو المهمية لكنها ليست اعتبارية محضه كالملكية بل انتزاعى له منشاء انتزاع و ليس اعتبار الانسان لافراد الحمار وبالعكس و منشاء انتزاعه هذه الافراد فله افراد و هذه الافراد متحققة والطبيعى ينتزع منها و ان قيل : الطبيعى موجود فهو وصف بحال المتعلق اى افراد موجودة (١٢)

(١) ويسمون اصحاب التسمية و تومينا ليست و منهم آبلار فى القرن ١٢ م (٤٨ مقدمة اى ب الفلسفه) وقد خلط مؤلف "فلسفه هاى بزرگ" من سلسلة "چه میدانم" فجعل آبلار و نظائره منكري الكلى المنطقى (والبحث فى الطبيعى) .
 (٢) ويسمون اصحاب التصور و منهم الكسيس كارل قال فى مترجم كلامه (ص ٢٤٢) انسان موجود ناشناخته ما د طبیعت هیچگاه باموجود انسانی برخورد نمیکنم بلکه همیشه فرد را می بینیم

والقول الثالث هو تحقق الطبيعي نفسه و يسمون الواقعيين .
واما كيفية تتحققه في الخارج فقيل بوجود مستقل في عالم التجرد و
يسمى برب النوع و يسمى كليا على اصطلاح العرفاء وجوده وسيع
محيط ، لكن القول بوجود رب النوع مردود عند ارسطو و من تابعه اى
لا يوجدون برهانا على وجوده .

و قيل بوجود الافراد و ان الكل متحدد مع الفرد فكل فرد له طبيعي
و هذا مقبول عند المحققين و برهنوا عليه بدليل المقسمية توضيحة ان
المهية لها ثلاثة اعتبارات كما قال المصنف في الفلسفة :

مخلوطة مطلقة مجردة عند اعتبارات عليهما مورد

و حاصله انه يلاحظ المهية كالانسان بقيده شئ و تسمى بالمهية
المخلوطة او بشرط شئ و قد تلاحظ بقيده عدم شئ و تسمى بالمهية
المجردة او بشرط لا وقد تلاحظ بلاقيده شئ او عدمه و تسمى بالمهية
المطلقة او لا بشرط و هل هذه الثلاثة اقسام صرف اعتبار او لها واقعية فله
مقام آخر و ظاهر السبزواري هو الاول .

هذه اقسام ثلاثة للمهية و حيث ان الاقسام غير المقسمة نفس المهية
باللحاظ شئ معها حتى اطلاقها و تخلصها من قيد وجود شئ او عدمه هو
المقسم و تسمى باللا بشرط المقسمى .

فنقول : المهية (كالانسان) المخلوطة بالوجود و بشرطه موجودة
قطعا كزيد فانه الانسان الموجود بقيده فالقسم اى نفس المهية موجود
ايضا اتحاد القسم والمقسم . و الحاصل ان زيدا حيوان ناطق مع
خصوصياته الشخصية و هو موجود نفس الحيوان الناطق الكل ايا

موجود كما قال المصنف :

فلا تحداده بشخصه يحق وجوده ليس كوصف ما اعتلق
أى وصفه بالوجود وصف حقيقى لا مجازى بحال المتعلق وهذا ما
قلنا سابقا من سراية حكم المتحد الى متعدد .

ان قلت : و اذ كان موجود فهو جزئى لا كلى قلت : تسميتها بالكلى
اصطلاح و بعلقه الاول و نحوه اى يعرضه الكليه فى الذهن فالمراد من
الكلى الطبيعي نفس الطبيعي كالانسان و ليس مرهونا و مقيدا بالكليه
كما قال المصنف :

اذا ليس بالكلية مرهونا بكل الاطوار بداعمروننا
و قد تمسك بدليل الجزئيه ايضا : الطبيعي جزء الفرد و الفرد كزير
موجود فالظبيعى موجود و لكنه كما اشار اليه المصنف غير تمام اذ الطبيعي
جزء عقلى للفرد لا خارجى و الجزء الخارجى للموجود الخارجى موجود
خارجى لا الجزء الذهنى .

و قد نسب ابن سينا الى رجل فيلسوف من اهل همدان انه كان
يعتقد ان الطبيعي (كالانسان) موجود واحد سار فى الافراد و قد قال
ابن سينا ساله فى ردة و معا او رد عليه انه مستلزم لاتصال الموجود الواحد
بالصفات المتضادة و الامكنة المتخالفة حيث ان هذا الطبيعي الواحد
متحقق فى ضمن زيد الجاهل و غيره و العالم و هكذا .

والى رد ذاك الرجل اشار المصنف قد له بقوله :

وليس فيها مثيل واحد يحد وجوده كان وجودات يعنى
و قد يقال : مراد ذاك الرجل ايضا ليس ذلك الذى نسب اليه بل

مراده رب النوع الذى قاله افلاطون وقد مضى ، اذ مقالة الوجود الواحد السارى فى الافراد افسد من ان يقوله فيلسوف !

لكن اقول : هذه المقالة الفاسدة لازمة قول كثير من العلماء فى الاصول والمنطق و حتى الفلسفة من غير توجه كما استدل بعض المعاصرين (١) على وجود الكلى الطبيعي بان بعض آثار الافراد آثار الجهة المشتركة فيها فيعلم وجود تلك الجهة المشتركة (وهي الطبيعي الجامع) اذ الاى ز يدل على المؤثّر .

وانبت اذ ادققت النظر علمت ان القول بوجود جهة جامعة واحدة فى الافراد جميعها هو عين مقالة الرجل المهدانى . وفيه ان الاى ز كل فرد اى ز جهة خاصة فيه فتدبره .

و كذلك قول بعض اعلام العصر دام علاه (٢) فالصواب ان يقال : ان وجود الطبيعي يستكشف من وجود افراده لانه القدر المشترك بينها والقدر المشترك بين الافراد الموجود موجودة لا محالة فتأمل .

قوله لا بمعنى اصالة المهمية اعلم انه لا ريب ان فى الخارج شيئاً واحداً شميئه انساناً وانه ليس هذا الموجود الخارجى المسمى انساناً كزيده الاشياء واحداً كنه اذ ادخل الذهن تحلل الى شيئاً منسوب ومنسوب اليه فنقول : هذا الوجود الانسان .

وقد وقع البحث فى الواقع منه ما فى الخارج هل الواقع الخارجى منهما الذى كان واحداً او هو الوجود و مهنيته المسمى انساناً لاحقة به

(١) هو الشهابى فى رهبر خرد .

(٢) فى درر الفوائد ص ٣١ ج ١

وتابعة له او الواقع هو المهمية (كالانسان) والوجود تابعها ؟
والمحققون على ان الوجود اصيل والمهيبة تابعة اعتبارية كما قال
المصنف في الفلسفة :

ان الوجود عندنا اصيل دليل من خالقنا عليل ٠٠٠

ويتفرع على هذا البحث دقائق شريفة توحيدية وغيرها ٠

والمصنف قد يقول هنا: لا نقول المهمية اصيلة بل الوجود هو الاصل في
المحقق والمهيبة تابعه لكن نقول : اسناد التحقق الى المهمية ايضا
حقيقة بحسب المتعارف و ان كان مجازا بحسب الدقة العقلية او العرفان
الكامل ٠

قوله واسطة في العروض الواسطة في الاصطلاح هو الذي يجر
الحكم الى الموضوع وهي ثلاثة اقسام : واسطة في الثبوت و في العروض وفي
الايات ٠

في الايات : هي الواسطة في علمنا بتحقيق الحكم للموضوع كالحد
الواسط في القياس ٠

في الثبوت : هي الواسطة لتحقق الحكم في الموضوع واقعات تعفن
الاخلاط الذي هو سبب لتحقق الْحُمُى في زيد المحموم ٠

في العروض : هي الواسطة لاسناد الحكم الى الموضوع ولو لم
يكن متحققا فيه كالغلام في جاء زيد غلامه فان الجائى حقيقة هو الغلام
لكنه واسطة لاسناد المجهفين الى زيد ايضا ٠

وقد عرفت ح ان الواسطة في العروض انماهى في المجازات ٠

فلقائل ان يقول : المتحقق واقعافى الخارج هو الوجود كما تقدم

واسناد التحقق الى المهمة انما هو بواسطة الوجود وواسطة في عروض صفة التتحقق على المهمة فاسناد التتحقق الى المهمة ليس على سبيل الحقيقة كما قلتم بل مجاز بواسطة الوجود على نحو الوساطة في العروض واجاب المصنف : قوله بان الوساطة في العروض على اقسام و الكل مشترك في ان الحكم ليس لذى الوساطة عند الدقة حقيقة لكن وساطة بعضها ظاهرة بحيث يكون الاسناد مجازا بحسب متعارف الاذهان ايضا بعضها خفية ليس الاسناد فيها مجازا بحسب المتعارف وان كان مجازا بحسب الدقة ، والملأ في الحقيقة والمجاز هو النظر المتعارف .

فاسناد الحركة الى جالس السفينة بنحو الوساطة في العروض اذ ليس المتحرك الحقيقى الا السفينة لا الجالس واسناد الا بپض الى الجسم في قولنا : هذا الجسم الا بپض ايضا بنحو الوساطة في العروض اذ ليس الا بپض وبه يتصرف الجسم بالبياض .

لکنهما ليسا على نحو واحد اذا السفينة وجالسها موجودتان بوجودين مماثلين في القرار الخارجى لكن البياض والجسم موجودان بوجودين غير مماثلين في القرار الخارجى بل متعددان .

واحسن منه اسناد التتحقق الى الواقعى هو الفصل كالناطق فان الفصل متعين والجنس مبهم كما قالوا فالفصل واسطة في عروض صفة التتحقق على الجنس لكن الوساطة خفية بحيث لو قيل : الحيوان متحقق لم يكن مجازا بحسب العرف اذ الجنس والفصل متعددان في الوجود اذ موجودان بوجود واحد شاهد محمله عليه والحمل دليل الاتحاد سيما

فى البساط كالالوان لأن الجنس والفصل لها انما هو فى الذهن فقط
فليس كل واسطة العروض مجازا عرفيا .

واسناد التحقق الى المهمية بوساطة الوجود اياض من هذا القبيل .
قوله : (لكن ليعلم) يعني ان المهمية اعتبارية لا من الاعتباريات
المحضة التي امرها بيد من اعتبرها كالمملكة و انياب الاعوال بل من
الاعتباريات الواقعية التي لها منشا انتزاع و تسمى بالانتزاعيات كالفوقية
والتحتية و كيف كان فهو من سند الاعتباريات لكن اعتباريتها الانتزاعية
تحققها بوساطة الوجود بل اعتباريتها تسلب عنها الاستقلال و تصيرها
تابعا للوجود و متحدة مع الوجود فتستفيد من احكام الوجود و خواصه
يصير فرد الوجود فرد ها ايضا .

فنسبة التحقق اليها حقيقة لا بحسب الدقة العقلية المميزة حكم
المتحدعن متحده حتى يفك الجهات و يعلم ان المهمية ليست الاحد
الوجود فقط .

او بنظر عرفانى ناف الوجود عن كل شى سوى الرب تعالى .
قوله : (و تحقيق هذه المسئلة الخ) اذا البحث عن وجود الاشياء و
عدمه اشار الفلسفة هذا او يحتمل ارتباط البحث بمباحث التوحيد و
الثالثيات ، راجع " المنطق المقارن " .

قوله : (الجنس الخ) وقد فصلنا الكلام فى تحقيقه و اقسامه و وجه
تسمية و الحق فى تعريفه فى كتابين افراجع وكذلك النوع .

قوله : (ابهام جنس الخ) كما سمعت فى اقسام الواسطة فهى
العروض ان الفصل متحصل و الجنس مبهم و بواسطه الفصل يتحصل .

قوله : (والحل الخ) يعني ان مفهوم الحيوان تام متعين كمفهوم الناطق لكن تحقق الحيوان بوصف الجنسية مبهم اذا الجنس كما عرفت في تعريفه "ما على الحقائق حمل" وهو الجهة الجامدة بين انواع متباعدة وبهذا الوصف تتردد بين هذه الانواع .

ولو تصور الحيوان مفهوما متعينا ممتاز الم يكن جنسا .
بخلاف النوع فانه مفهوم مستقل .

اضف اليه ان النوع موجود مستقل مجرد عند الاشراقيين يسمى برب النوع وبهذا المعنى ايضا متعين ولا تعين للجنس بهذا المعنى لعدم رب الجنس عند هم قوله : (في عالم الابداع) اي المجردات التي لا مادة لها ولا زمان قبال عالم الاختراع الذي له مادة لازمان كالافلاك و عالم التكوين الذي له مادة و زمان .

قوله : (بوجهالجزئي الخ) يعنيالجزئي الاضافي يشبه النوع الاضافي في التعريف فانالجزئي هو الاخص من شيء و النوع ما يدخل تحت جنس و بالنتيجه يكون اخص من الجنس فهو شبيه بالجزئي و ان كان فرق بينهما من جهة ان الاخص من شيء اعم من ان يكون اخص من النوع و الجنس او العرضي .

قوله : (هذا ان اريد الجسم المطلق) يعني ان الجسم قد يطلق على معناه الكلى الذي يكون جنس ما تتحته من الاجناس و الانواع وهو الذي يسمى بالجسم المطلق وقد يطلق على اي جسم من الاجسام و يعنده ح بعطلق الجسم فلو كان المراد من الجسم في المتن هو الجسم المطلق فالمراد واضح يعني ان الجسم المطلق نوع اضافي لوقوع الجوهر جوا باعنه وعن غيره كالنفس الناطقة

ولو كان المراد هو مطلق الجسم حتى يكون معنى العبارة مطلق الجسم و اي جسم من الاجسام نوع اضافي لاحقى لورد عليه اشكال و هو ان الانواع الحقيقية في الاجسام كالانسان والغنم و . . . جسم و نوع حقيقى و اضافى وقد دع المصنف قوله نفسه الانسان مادة التصادق والجواب ان قرينة التقابل (بين الجسم و كلمة الانسان المذكورة في الشعر السابق) تفيد ان المراد بمطلق الجسم هنا غير الانواع الحقيقية فلو اريد مطلق الجسم كان المراد ظاهرا ايضا .

قوله : (العقل الفعال) و هو العقل المدبر لعالم النقوس والطبيعة ولذلك سمي فعالا وقد عرّفه الشيخ في برهان الشفا (ص ١٦١) : اتصال من الفعل بنور من الصانع مفاض على الانفس والطبيعة يسمى العقل الفعال و هو المخرج للعقل بالقوة الى الفعل .

قوله : (بان يكون له مهية بسيطة) اي بنا على بساطته وعدم كون الجوهر جنسا له و لسائر العقول .

قوله : (ترتيب الاجناس) فائدة البحث التنبية على تعدد الاجناس والانواع في كل سلسلة وجودية فلكل شئ اجناس و انواع متعددة فلا بد من الدقة عند اخذ الحد حتى لا يشتبه .

قوله : (مقولات عشر) اعلم انهم حصر والمهيات الاصلية
الامكانية (١) في عشرة اقسام لكل قسم جنس أعلى يشمل ما دونه يسمى
(١) التقيد بالمهيات لا خراج الوجودات فان الوجود لا يدخل تحت مقوله اذا الكلام في الكليات والمهيات والوجود شخصي ولا مهية له والتفصيل في الفلسفة والتقيد بالاصيلة لا خراج الانتزاعيات كالنقطة والوحدة واعتباريات كالمملكة .

بجنس الاجناس و مادونه انواعه الاضافية و ان كانت هي بنفسها اجناسا، الى الادون الذي يسمى نوع الانواع . كالجوهر الشامل للجسم المطلق و الجسم النامي و الحيوان ثم الانسان .

و هذه العشرة هي الجوهر و الكم و الكيف و الain و المتسى و الجدة و الاضافة و الفعل و الانفعال و الوضع . و ان شئت تعريف كل فراجع كتابنا "المنطق المقارن" .

هذا هو المشهور لكن صاحب البصائر ذكر الكم و الكيف و الاضافة فقط و اضاف عليها السهوردى الحركة و مرادها انها جامعه للباقيه . و حكى عن " كانت " ايضا الكم و الكيف و الاضافة فقط .

و نقل عنه ان المقولات اربعة و لكل اثنة اقسام : الكم و هو شامل للوحدة و الكثرة و الكلية ، و الكيف و هو شامل للوجود و العدم و التحديد و الاضافة و هي شاملة للجوهر و العرض ، و العلم و المعلول و التبادل . و الجهة ، و هي شاملة للامكان و الامتناع و الوجود و الوجود ، و الضرورة و الحدوث . (١)

والظاهران في النقل خللاو الكلام في محله .

قوله : (من الجوهر النوعي) كالانسان الذي هو نوع في مقوله الجوهر و كالغنم و البقر . . . الى الحيوان الى الجسم النامي الى جسم المطلق الى الجوهر .

قوله : (الى الكيف المطلق) الكيف هيئه ثابتة ليس فيها حركة

(١) ص ٣٩ مقدمة اى بر فلسفة تأليف ((ازوال الدكوليه))

(بخلاف المفعول والانفعال) ولا نسبة وقسمة (بخلاف الاضافة والكم) (ينقسم الى الكيف المحسوس وهو المذوقات والملحوظات والمبصرات والمسنونات والمشمومات . والى الكيف النفسي وهو النفسيات كالشجاعة والعلم . . . والى الكيف الاستعدادي وهو الاستعداد في الشئ كاستعداد النواة للتمر ، والى الكيف المختص بالكم كاستقامة الخط و الخط كم .

قوله : (اليها للسماء) يعني تحتية الشئ للسقف نوع حقيقى فى مقوله الاضافة و جنسه تحتية ذلك الشئ للسماء و جنسه و هذا منه قوله عجيب فانه من مغالطة المحسوس بالمعقول فان السماء فى الخارج اعلى من السقف لافى الجنسية و النوعية العقلية قوله : (الاضافة المتخالفة الاطراف) الاضافة هي النسبة المترکرة كالفوقية و كون الشئ مستقر اعليه اذ فوقية بين شيئين احد هما له نسبة فوقية و الآخر نسبة تحتية و كذا الاستقرارو هي تنقسم الى الاضافة المتفاقة الاطراف كالاخوة و المتخالفة الاطراف كالابوة و الفوقية .

قوله : (كادم فيه فنت الخ) البحث هنا فى الكليات و ترتيبها ، واما فناء الموجودات فى الادم الكامل و ترتيبها فليس من ترتيب الكليات بل من الترتيب فى الكمال الوجودى فالكاف فى قوله كادم الخ لا بدان يكون للتشبيه لا التمثيل يعني كما ان مفهوم النوع الاخير يشتمل على جميع مفاهيم ما فوقه كذلك وجود الانسان الكامل يشتمل على جميع كمالات ماد و نه .

فالانسان الكامل الذى هو حقيق بالانسانية يشتمل على جميع

كلمات مادونه بنحو الجمع واللفاي مع وحدته جامع لكلمات مادونه فهو واحد جامع كمقال المولى : وفيك انطوى العالم الاكبر .

ولما ذكرنا من اشتتماله على الكلمات يسمى نوع الانواع تشبيهها بباب ترتيب الكليات و فصله الاخير اي فعليه عقله و دركه وهى مقام اتحاده مع العقل الفعال المدبر لعالم الشهادة يسمى فصل الفصول (وقد ذكرنا سابقا مراتب العقل كما ذكرنا سائر مراتب النفس) .

قوله : (وحدة جماعية حقة) الوحدة اما حقيقة او غير حقيقة : الاولى اذا كانت الوحدة صفة للشيء حقيقة و بحال نفسه كوحدة هذا الوجود او ذاك الوجود والثانية اذا كانت الوحدة صفة للشيء بحال متعلقه لان نفسه كاتصف المهمية بالوحدة فان الوحدة صفة الوجود (بل هما متساويان و التفصيل في الفلسفة) و يتصرف المهمية بها اتحادها مع الوجود و تبعيتها له . و الموصوف هنا نفس وجود آدم الکامل .

ثم الوحدة الحقيقة اما حقيقة او ظلية : الاولى الوحدة التي في الواجب تعالى فهو تعالى بوحدته الحقيقة الحقيقة جامع للكلامات . و الثانية الوحدة التي في الوجودات الامكانية فالانسان بوحدته الحقيقة الظلية جامع للكلامات مادونه .

قوله : (اي التميز المستفاد) يعني ان الجار و المجرور متعلق بالتميز المقدر المستفاد من جملة ماقبل و المراد ان التميز الحاصل من كلمة اي (في سؤال) ان كان عن شركاء الجنس القريب فالفصل قريب .

قوله : (المحمولة اشتقاقا) الحمل ينقسم باعتبار الى المواطأة و الاشتقاقة : المواطأة حمل مالا يحتاج الى اشتقاقة وصف منه او اضافته

كلمه ذو و نحوه بل يحمل بنفسه على الموضوع و يسمى بحمل (هو هو) نحو زيد انسان و الاشتقاء حمل ما يحتاج الى اشتقاء وصف او اضافة كلمة ذو و نحوه اللافلايصح الحمل كحمل القيام على زيد فانه لا يصح الا باشتقاء وصف فيقال زيد قائم او اضافة ذو و نحوه فيقال زيد ذو قيام و مقولات الاعراض ماتقدم من الكم و الكيف و ٠٠٠ كالبياض و كون الشى امتارا او منوين ، و الفوقيه و ٠٠٠ و حملها يحتاج الى اشتقاء و نحوه فيقال الجسم ابيض و منوان و ٠٠٠

والحاصل ان هذه الاعراض اعراض الوجود اذ مهية الجسم ليست ابيض ولا سود بل الجسم الموجود يصير ابيض باضافة البياض اليه او اسود باضافة السواد اليه و هكذا .

قوله : (اذ تقدم المهمية المعروضة الخ) يعنى نسلم ان الموضوع فى قضية الانسان موجود مقدم على المحمول باقتضاء الحمل لكن هذا التقدم ليس فى الوجود الخارجى بحيث يكون الانسان موجودا قبل هذا الوجود الذى فى المحمول ثم يصير موجودا ايضا بالوجود المحمولى للزوم الدورا و التسلسل فانه لو كان الوجود القبلى عين هذا الوجود الذى فى المحمول لزم تقدم الشى على نفسه و هو باطل و لو كان غيره فتنقل الكلام اليه و نقول اتصف الانسان بذلك الوجود ايضا كهذا الاتصاف فى القضية هل يكون الانسان موجودا قبل ذاك الوجود ان قلت نعم قلنا نقل الكلام الى ذلك الوجود فبلزم قبيل كل وجود وجود آخر و يتسلسل و ان قلت : لا قلنا ما الفرق فتقدم الانسان الموضوع على الموجود المحمول انما هو فى التعقل و التقرر الذهنى اى يتقرر الانسان الموضوع فى الذهن او لا ثم يحمل

عليه المحمول .

والحاصل ان الموجود عارض المهمية لا الوجود .

وهكذا الكلام في حمل الشيئية المطلقة على الشيء الخاص نحو هذا الشيء (مشير إلى موجود) شيء ، وكذا حمل المهمية المطلقة على المهمية الخاصة نحو الإنسان مهيبة فإن الشيء لا يلزم أن يكون قبل الشيء المحمول شيئاً بشيئية أخرى حتى يتسلسل أو بعين شيئية المحمول حتى يتقدم الشيء على نفسه فتقدمة شيئاً الموضوع على المحمول بالتلerner الذهني . وكذلك لا يلزم كون الإنسان مهيبة قبل المهمية المطلقة المحمولة بمهمية أخرى أو بعينها .

قوله : (كحركة الفلك الخ) للفلك جهتان اصل الجسمية وكونه جسماً فلكياً وهذه الآثار بالنسبة إلى لحافظ كونه جسماً فلكياً ليست من العوارض بل ذاتيات له إذا الفلك ليس إلا ما هو كذلك . وأما بالنسبة إلى اصل الجسمية الجامعة بين الفلك وسائر الأجسام فهذه الآثار عوارض .

ثم إن له حركتين اصل الحركة الدورية على وضعه (بدون الانتقال إلى مكان آخر) وهذا كما يكون في الفلك الأطلس المسمى بفلك الأفلак يكون في سائر الأفلاك أيضاً فهذه الحركة عرض عام للفلك الأطلس وغيره من الأفلاك والحركة السريعة في الفلك الأطلس التي بها يتحقق اليوم والليلة وهي مخصوصة به ليست في سائر الأفلاك كما قال المصنف قوله :

والفلك الكلى تسعه و ذى اولها الأطلس ثانية الذى حرقة بطبيئه تضاف له وبالسريعه اخصن اوله

يقطع حيث لفظ واحد قيلا من سطح ثان هنْ قصويملا
 اي يمر فلك الاطلس حدود ثلاثين الف فرسخ في زمان قليل بقدر
 قول لفظ واحد (والعهدة في هذا البحث لى مدعها) .
 قوله : (وكثير من احواله) كشكله و مقداره ، لاتمام احواله اذ بعض
 احوال الفلك ليس دائميا بل يزول كاستقامة الفلك و رجعته و نحوهما و
 قد استد لوابه ذه الاحوال المتغيرة الزائلة على تعدد الافلاك كما قال
 قوله في الفلسفة :

وانما الهدى الى تكثيرها سوانح تسخ في مسيرها
 كاوج او حضيض او رجعة او اقامة او استقامة رأو
 قوله : (بالذات) يعني هذه الحركة السريعة ليست بعامة بل
 خارجي ولا تتغير باختلاف الميل والاهواء بل هو ذاتي الفلك وان
 كان عرضيا بالنسبة الى اصل جسمه .

قوله : (هذا لا زما وجود مقتضى) يعني ان اللزوم في الملازم
 الذهني والخارجي بمعنى ان الملزم مقتضى للازم و منشأ له ولكن
 اللزوم في لازم المهمية بمعنى ان اللازم تابع لمفهوم الملزم لا اقتضاء
 الملزم اياه و منشأيته له لعدم الاقتضاء والتأثير في المفهوم ، انما
 الاثر للوجود فانه مبدء الاثار و هو الذي ينتهي الى الوجود الواجبى
 المبدء لكل اثر و اظن ان فطرة الارتباط بالخالق تعالى في البشر ايضا
 من فروع ذلك و له مقام آخر .

قوله : (لم يكن معللا) اي بغير علة الذات ، فليس له علة
 على حد قوله الانسانية علة الحيوانية والناطقية كذا افسر بعض

اعيان التحقيق (١)

لكن الحق هو ظاهر عبارة المصنف قده اذا ذاتي لاعله له اصلا فانه ذات الشى و نفسه و نفسية الشى ليس من الغير . ددق النظرات اضف اليه ان المهمية بنفسها ليست شيئا فانها عدم و العدم لاعله له . فالانسان انسان بنفس ذاته والبارى تعالى يوجد الانسان وهذا هو العبارة المشهورة عن ابن سينا : ماجعل الله المسمى مشمسة ولكن اوجدها .

ثم ان هذه العلامة ثابتة في العرض اللازم وبين المسمى في باب القياس بالذاتي كزوجية الاربعة ايضا فهى ليست مانعة عن الاعيارات ثم الفرق بين هذه العلائم ان الاولى بالنسبة الى الخارج والاخرين بالنسبة الى الذهن والثانى مقام ما هو والثالث مقام لم هو . وفي هذه العلائم الثلاث اشكال الدور اذ من لا يعلم ان الحيوان ذاتي والضاحك عرضى من اين يعلم انه معلم اولا ، و انه سابق في التعقل اولا ، او بين الثبوت اولا فانه ارفع الدرك بالكته والاشكال الثانى ما مضى من انه غير مانع من الاعيارات فالظاهر ان الاتم قوله ابن سينا :

فانه ذكر علامة اخرى للذاتي لعلمها اتم وهي ان الذاتي مالوسلب عن الشى لم يبق (٢)

قوله : (اذا عرض مأخوذه بشرط لا) مضى ان التحقيق عند المصنف

(١) الاشتياق قده في الحاشية .

(٢) قال في قصيدة :

وجوده ماقيل عليه يمتنع
 فهو الذي له يقال الذاتي

و كل كلى فاما ان رفع
 كالجسم للانسان والنبات

قد هى ان المشتق لم يُؤخذ فيه الذات وانه يصح اطلاق المشتق على المبدء ليضافي قال للضرب ضارب و للبياض ابيض (و البحث فى الاصول) . وح فيقع البحث فى الفرق بين المشتق و مبدئه (و المشتق هذى العرضى كالأبيض اي المنسوب الى العرض الذى هو البياض وهو المبدء) ما الفرق بينهما ؟

قالوا : لموصوف العرض شئون و صفات متعددة فقد يلاحظ كل شأن فى حد نفسه و منفرد اعن الآخر و عن الموصوف كلحاظ البياض مثلاً منفرداً عن موصوفه و سائر شؤونه و يعبر عن هذا اللحاظ بلحاظ " بشرط لا " وقد يلاحظ ذاك الشأن مند كافى الموصوف و انه من مظاهره و شئونه و يعبر عند بلحاظ " لا بشرط " اي لم يشرط فيه الانفراد . و فى مقام اللفظ يعبر عن الاول بالمبتدء كالبياض الدال على نفس المبدء المسمى بالعرض و عن الثاني بالمشتق كالأبيض الدال على المبدء الفانى فى الموصوف فالفرق بين المشتق و مبدئه عند الوضع فى لحاظ كل منهما . و ان منهما وضع للحاظ خاص بالموضع له فيه ما واحد و الاختلاف فى حالات الموضع له .

و بما ذكرنا ظهر الجواب عن توهם بعضهم : لو كان الفرق بين المشتق و المبدء بصرف اعتبار " لا بشرط " و " بشرط لا " فنحن نعتبر الابشرطية فى البياض مع عدم صحة الحمل و الجواب ان هذا من اجتماع النقيضين فان معنى البياض بحسب الوضع هو اعتبار الشرط لائىه فكيف تعتبر انت بشرطيه ؟

واما القائلون بدخل الذات فى المشتق و ان الضارب شخص صدر

منه الضرب فالفرق عند هم واضح لتعدد الموضوع له فال موضوع له فى المبدء نفس المعنى المصدرى و فى المشتق موجوده .

قوله : (بعض الحال فى المحل الخ) هذاتتعريف العرض كالبياض مثلا فانه حال فى محل يكون مستغنى عن هذا الحال .

قوله : (والخارج المحمول الخ) اي العرض قد يطلق على كل ما هو خارج عن ذات المعروض وحمل عليه سواء كان فى حمله على معروضه محتاجا الى ضم ضميمة الى ذاتات كالابيضا بالنسبة الى الجسم فانه خارج عن ذات الجسم وحمله على الجسم متوقف على ضم البياض الى الجسم او لا يحتاج الى ضم ضميمة بل ذاتات كافية فى الحمل نحو : الانسان ممكن ، فان الامكان خارج عن ذات الانسان ولكن لا يحتاج فى حمله عليه الى ضم ضميمة و نحو هذا (مثير الى شى خارجى) موجود او واحد او متى شخص و نحو ذلك مما يساوى الوجود . و يسمى العرضى بحسب هذا الاطلاق الاعم ((الخارج المحمول)) .

و قد يطلق على خصوص ما كان بضم ضميمة كالانسان ابىضا و يسمى بالمحمول بالضميمة وح فالنسبة بينهما العموم والخصوص المطلق و مراده قوله من ((يغاير)) هو المغايرة بالعموم والخصوص .

و قد يقال : النسبة بينهما التباين اذا الخارج المحمول يشترط فيه ان لا يحتاج الى ضم ضميمة المشهور فى الاصطلاح هو الاول .

قوله : (والوجود والوحدة الخ) يعني لافرق فى هذا الاصطلاح بين حمل المواطأة و حمد الاشتقاء فالوجود والوحدة والشخص المحمولات بالاشتقاق ايضا من الخارج المحمول كما ان الموجود والواحد

والمتشخص المحمولات بالمواطأة من الخارج المحمول .
ولعله يريد انه لا فرق بين الوجود والوجود مثلاً لعدم اخذ الذات
في المشتق .

قوله : (لاغيرى) اي لم يوخذ من الخارج ، والتفعيل في الفلسفة
حيث بينما ان الامكان لا يمكن ان يكون غيريا .
قوله : (وماتشابهت) المشترك ما له ازيد من معنى واحد حقيقي و
المتشابه ما له ازيد من معنى واحد ولو مجازاً او تأويليا .
قوله : (الى الشى المعرف بالفتح والمعنى ان كان المعرف اخذ
وصيد بالفصل القريب .

قوله : (سواء النقض الخ) وفيه رد على بعض المعاصرین (١)
المشترط في الناقص ان يكون مع الجنس البعيد . وفي كلامه اشكال
آخر .

قوله : (شرح الاسم) هو ما يأتي في الفصل بعد ما من مطلب ما
الشارحة .

غوص في المطالع

~~~~~

حيث ان المنطق آلة لكشف المجهولات يريد في هذا الفصل ضبط  
مجهولات البشر وجمعها في ثلث طوائف وهي الجهل بالمهيبة و  
الحقيقة ، والجهل بالوجود ، والجهل بالعلة . وكل منها قسمان  
(١) هو الدكتور سیاسي في ص ٢٠٩ "مبانی فلسفه " حد ناقص آنسٌ  
که مركب باشد از جنس بعيد و فصل قریب و اسم ناقص مركب است از  
جنس بعيد و خاصه .

فاصول المجهولات ستة ٠

و توضيحيها انك اذا سمعت اسم كالجن و ما يراد به في كه لغة ولم تعلم شيئا من هذا الاسم فاول جهل لك تريد كشفه هو الجهل بهذا الاسم فتسئل عن شرح هذا الاسم فيقال لك : الجن شئ مادي من نار (١) (كما في القرآن و خلق الجن من مارج من نار) ٠

ثم تسئل : هل هذا المعنى موجود في الخارج او هو اسم بلا مسمى كما تقولون : العنقاء شيء من الطيور و ليس فيقال لك : نعم هو موجود في الخارج ٠

ثم اذا اردت زيادة تحقيق تسئل عن حقيقة هذا الموجود دقيقا فتقول : ما هو و ما هي حقيقته؟ فيقال لك : موجود مادي خلق من نار و زوبذ لك يظهر ان جواب ما الحقيقة قد يكون عين جواب "ما الاسم" و الفرق بالمقام فاذا لم تعلم وجوده بل سمعت اسم منه فقط و تريد شرح الاسم يكون الجواب قهرا مفيد الشرح الاسم فقط و لا ريب ان شرح الاسم يتحقق بذلك الحقيقة ايضا كما يتحقق ببيان الاثار او اجمال من عوارضه او خصوصياته ثم يصل المقام الى ان تسئل عن آثار ذاك الموجود و احكامه فيقال لك مثلا الجن ايضا كالانسان خلق لان يصل الى كماله المترقب في ناحية المعرفة و بعض افراده يصلون الى كمالهم فمنهم مسلم و كافر و انا من القاططون و منادون ذلك " و نحو ذلك ٠

ثم تسئل عن علة وجوده من العلة الفاعلية و الغائية فتسئل : من اوجده و من تولد هذا الموجود؟ و لا يشئ وجد و ماغاية خلقه؟ فيقال (١) اى المراد من هذا الاسم ذاك المعنى ٠

الله تعالى خلقه من نار لأن يصل إلى كمال منظور .  
 ثم تسئل بعد ذلك كله عن طريق العلم به واحكامه فتقول من أين  
 علمت هذه الأمور : حقيقته وعلته واحكامه وغايتها . . . ؟ فيقال من  
 كذا و كذا . . .

هذه هي أصول مجھولات الإنسان و يعبر بالترتيب عنها بمطلب  
 " ما " المنقسم إلى ما الحقيقة و ما الشارحة للاسم . و مطلب هل المنقسم  
 إلى هل البسيطة السائلة عن أصل الوجود و هل المركبة السائلة عن  
 الآثار و مطلب لم المنقسم إلى لم الثبوتي السائل عن العلة الواقعية  
 الفاعلية و الغائية و لم الإثباتي السائل عن علة العلم و طريقه .

و قد عرفت بما ذكرنا أن بين هذه المجھولات و رفعها ترتيباً طبيعياً و  
 أن مطلب هل مع " ما " مشتبkan فالاول مرتبة ما الشارحة ثم هل البسيطة  
 ثم ما الحقيقة ثم هل المركبة . ثم بعد هما مطلب لم الثبوتي والإثباتي .  
 كما عرفت عند الدقة أن وظيفة اللغوي هو عين ما الشارحة يعني أنه  
 يضر الاسم أما بتبدل اللفظ بل بلفظ لغة أخرى فيقول الماء ماتسمونه في  
 الفارسية " آب " أو بغير ذلك .

قوله : ( ما الحركة و ما المكان ) كذر لما الشارحة مثال الخلاء والعنقاء  
 و لما الحقيقة مثال الحركة و المكان ليتميز كاما لا ينكره ذكر لما  
 الشارحة ما ليس له وجود و حقيقة أصلًا كالعنقاء و الخلاء ( على اعتقادهم )  
 فيتمحض في شرح الاسم فقط .

قوله : ( ولذا يقال التعريف للمهيبة ) يعني قولهم " التعريف للمهيبة "  
 و بالمهيبة مربوط بهذه القسم من التعريف اي مطلب ما الحقيقة و معنى

قولهم هذان التعريف لمبهية الشى لاسمه (اى التعريف الكامل هو الحقيقى لا الا سمى) والمعرف (بالكسر) فى هذا التعريف اجزاء المبهية من الجنس والفصل .

والتقدم بالحقيقة من اقسام التقدم الثمانية زاده الصدر قد و هو ان يثبت حكم واحد لشيئين احد هما بالذات و الآخر بالعرض و هنا حكم التحقق بالذات للوجود و بالعرض للمبهية .

قوله : (اذا الوجود مقدم الخ) اى الممكحة الوجود فما الوجود له لاحده و لا مبهيه فالوجود قبل المبهية فلابد من تقدم هل على ما الحقيقة و من طرف آخر المنطق مقدمة الفلسفة و الفيلسوف يبحث عن الحقائق فان عمل الفلسفة هو تمييز الموجود عن المعدوم و الحقيقة عن التوهم و المبهية ما لم ينضم اليها الوجود لم تكن حقيقة .

قوله : (ولهذا الوجود حقيقه كل ذى حقيقه) استفاد قده من كلامه الماضى لبحث "اصالة الوجود" فى الفلسفة فقال : و ما ذكرنا على ان ملاك التحقق و كون الشى حقيقة و ثابتاهو الوجود و ان وجه اتصاف المبهية بالحقيقة هو الوجود فالوجود اصل التحقق و اولى بالتحقق .

قوله : (اليه آلت الخ) وقد ارجع بعضهم اللهم ايضا الى مطلب ما و هل لأن السؤال عن لم الثبوتي اى العلة يرجع الى "ما" اذا العلة من اجزاء الحد كما يأتى و السؤال عن لم الاثبتاتى اى اثبات وجوده يرجع الى "هل" كما لا يخفى لكن المصنف لم يعتن به لانه ايجاز مدخل .

قوله : (لا ين و لاكم الخ) يعنى ان وجه قولنا ان كانت "هوا الاشارة الى انه ليس بهذه الفروع المتنى قلنا برجوعها الى اصول المطالب

المذكورة موجودة في تمام الموارد مثلاً المجردات لا مكان لها ولا مقدار من المساحة والحجم والثقل و ٠٠٠ ولا زمان لها فليست هذه الفروع هناك أصلاً.

بل لا يكفي للمجردات أيضاً بالنسبة إلى وجودها فانه وإن كان لها علم والعلم من مقوله الكيف النفسي الذي هو من اقسام العرض الان المجردات حيث أنها بسيطة وليس لها استعداد كالماديات بل كل كما لا تها حاصلة لها بالفعل فعلمها ليس زائداً على وجودها بل وجودها من الاول كان مع تلك المرتبة من العلم فعلمها ليس من العروض بالنسبة إلى وجودها وإن كان عرضاً بالنسبة إلى ماهيتها.

قوله : (وفي كثير كان ما هو لم هو) الغرض أن المطالب وإن كانت ثلاثة إلا أنه قد يكفي رفع الجهل عن أحد هارفع الجهل عن الآخرين تحد بعض المطالب مع بعض كما يتحقق في العقول الكلية مطلب ما وإن لم حيث لا مادة وصورة لها البساطتها فلا يمكن تعريفها بالذات ولو أردت تعريفها بما يرجع إلى حقيقتها فلا بد أن يعرف بالفاعل والغاية هذا أو لتوضيح البحث أذكر مقدمات .

١- كل مركب فله علل أربع العلة المادية والصورية والفاعلية والغاية يعني أنه يلزم فاعل وغاية يلاحظها الفاعل في فعله ( وإن لم يفعل ) و مادة يتكون الشيء منها و صورة تعرض على المادة عن ذلك يتكون الشيء .

ويقال للعلة المادية والصورية اصطلاحاً علل القوام اي قوام الذات والحقيقة وللعلة الفاعلية والغاية علل الوجود اي ليست ادلة خلتين في

الذات لكن وجود الشى لا يحصل خارجا الا بالفاعل و الغاية .  
و هذافي المركبات ظاهر و اما البساط ( كالالوان فى عالم الظاهر )  
فليست مركبة ( ١ ) من مادة اولية و صورة تعرض المادة فهى و ان كانت لها  
ذات و حقيقة لكن ايدينالاتصل اليها العدم اجزاء فى الذات حتى  
ننتقل الى كل جزء جزء و نعرف الاجزاء و بواسطتها الكل فلو اريت  
تعريفها فما تعرف بالاثار كان نقول البياض لون مفرق لنور البصرو العقل  
الاول موجود يؤثر فى العالم كل اثير باذن الله تعالى .

اما تعرف بعلتها الفاعلية و الغائية فنقول مثلا العقل الاول الاول  
مخلق لله تعالى ليتكامل العالم به و هذا ما يعبر عنه فى لسان القوم  
باتحاد ما هو و لم هو وقد يقال : ليس لها ما هو فليس المراد انه لذات  
لها ، لاحقيقة كيف و لكل شى ذات و حقيقة و الا لم يكن شيئا بكلمة  
الامام الصادق ( ع ) : ان الله قد جعل لكن شى حذا ( ٢ ) بل المراد  
عدم الوصول الى الذات لانه اى ما يكون بالمعنى المعرف و المعرف هو الجنس و  
الفصل و هما فى المركبات .

و قد عرفت ماذا كرنا ان ليس هذا مختصا بالعقل و المجردات ( و  
سند كشرحها ) بل يجري فى كل البساط .

٢ - العقل مصدر عقل يعقل و بمعنى النظر و يطلق على القووة  
المدركة للمعاني الكلية ( و الكليات روح الجزئيات و امها ) فى الانسان  
( ١ ) قال صدر المتألهين فى شرح الاصول ( حديث ٢٣٧ ) : ومن المعاليل  
ما لا يحتاج الى السببين الداخلين لكونه بسيطا و اما الفاعل و الغاية  
فليس يمكن لشى من الممكنات الا استغنا عنهما . . .  
( ٢ ) الوسائل كتاب الاطعمة و الشرب .

من باب اطلاق المصدر على الموصوف به (فاعلاً و مفعولاً) كاطلاق الخلق على المخلوق والعدل على العادل و كان افلاطون يطلق العقل على ارسطو ويقول لا اشرع في التدريس حتى يحضر العقل اي ارسطو .

ولله تعالى موجودات دراكة اشرف و اعلى بمراتب من عقل الانسان هي عقل صرف و درك محض تسمى في الاصطلاح بالعقل الكلية (على اصطلاح اهل العرفان و فلسفة الاشراق من تسمية الموجود القوى الوسيع المحيط بالكلى و تسمية الموجود الضعيف المادى بالجزئى) و تسمى بالعقل المفارق اى بالتفرقه و بينونته عن الماديات و يسمى عالم العقول بعالم الجبروت اى بالجبره نقائص مادونه من العوالم لكماله و صفائه .

ولشدة درك العقل الكلى و قوته ادراكه يرى الاشياء كلها فانية سوى الرب تعالى رؤية حاضرة ولا يغفل عن ذلك فيعيش الرب تعالى لفهمه انه الكمال المطلق و الجمال الصرف وكل جمال سوى الله قد اخذ شيئاً قليلاً من ذلك الجمال المطلق فيتوجه دائماً الى الرب تعالى و يتصل بعالم الرب تعالى و يغفل عن غيره تعالى و لذلك يسمى ذلك العالم بعالم الذكر الحكيم ايضاً ، الذكر لذكره الدائم ربه تعالى ، الحكيم لحكمته و درايته ذلك المعنى الذي قلنا ، و توجهه اليهاد ائماً بسلا عَفْلَةَ ابْدَأْ (١٠)

و يمكن للانسان ايضاً ان يصل بعمله الى عالم العقول كما يأتي انشاء الله تعالى .

(١) على خلاف العالم المادى ، يا عفله ليست تزول ابداً .

وَانْ سُئِلَتْ : لَوْ كَانَ الْعُقْلَى غَافِلًا عَنْ مَا مَسَوْيَ اللَّهِ فَكِيفَ يَدْبَرُ  
الْعَالَمَ كَمَا قَالَ الْفَلَاسِفَةُ . اجْبَنَا : أَنَّهُ بِشَدَّةِ وُجُودِهِ وَكَمَالِهِ يَجْذُبُ مَا  
دَوْنَهُ مِنَ الْعَوَالِمَ مِنْ جِهَةِ تَوْجِهِ الْعَوَالِمِ الدَّانِيَةِ إِلَى الْكَمَالِ فَطَسْرَةُ  
فَالْبَابِ بَابُ الْإِنْجَذَابِ وَسَائِرُ الْعَوَالِمِ يَتَوَجَّهُ إِلَى عَالَمِ الْعُقُولِ لِكَمَالِهِ  
الْحَاصِلِ مِنْ إِنْجَذَابِهِ إِلَى الرَّبِّ تَعَالَى (١)

ولذلك تقول توجه الانبياء (ع) ايضا الى الناس انما هم من جهة امر الله تعالى ففى توجههم الى الناس توجه الى رب تعالى . ثم هل العقول الكلية عشرة او ازيد او اقل ؟ لا برهان عليه وان جعلها المشهورة عشرة .

٣- اذا توجه الشئ الى غيره توجه الحب والعلاقه فباول مرتبة من التوجه الحبي يذهب قدر من وجوده واستقلاله ويغفل عن وجود نفسه بقدر توجهه الى غيره، ثم اذا زاد الحب فهو اه فعشقه فاشتد عشقه بحيث لا يرى الا المحبوب ولا يتوجه الا اليه لم يبق من نفسه سوى هيكل مادى صرف ليس له روح من نفسه بل روحه وارادته وقدرته بيد المحبوب ويعبر عن هذه الحاله بحاله الفنا في المحبوب وليس المراد فنا الجسم (حتى يردا شكل الحلول والاتحاد) وهو واضح ، بل ولا فنا الروح حقيقة بمعنى انعدام الروح من عالم الكون والوجود او الموت . بل المراد هو الفنا الذي نسميه فنا مجازيا و هو فنا حقيقى عند اهل المعرفة بل و عند اهل الدقة من علماء معرفة النفس بمعنى ان

۱) من تماشای تو میکردم و عافل بودم  
کز تماشای تو جمعی بتماشای منند .

ذهبنا المادى يتخل ان الفنا الحقيقى فنا ظاهر الشى مع ان فنا ظاهر الشى اى الموت مثلاليس الا الانتقال من منزل الى منزل لكن الفنا الحقيقى هو العشق الذى لا يبقى للعاشق شخصية واستقلاله اراده و ٠٠٠ و يجعله ظل المعشوق و فيه . فليتوجه العاشر الى معشوقه و انه فيمن يفنى ؟ فان قدر الرجل قدر رحمته (١) و عشقه فالاوليا الكاملون يتوجهون الى الرب تعالى و يفنون فيه على طبق التكوير و الفطرة (لان كل موجود فان في الله تعالى طوعا او كرها بمعنى انه ليس من نفسه استقلال في قبال اراده الله تعالى فالاوليا توجهوا الى فطرتهم و غير الاوليا عفلا عن فطرتهم و فنائهم و توجهوا الى الماديات ولكن اكتر الناس لا يعلمون) (٢) و بالجملة الفنا في الله رأس مال الانسان فظوبي لمن توجه الى رأس ماله .

واعلم ان الفانى في محبوبه قد يرى نفسه عظيما لاتصاله بالمحبوب الذى يراقبها وكمالا وقد يرى نفسه ضعيفا لا يقدر على شى في قبال المحبوب اذا الفنا له جهتان لان الفانى بفناه في المحبوب يتصل به و يصير من ذيل عالم المحبوب و يتراشح عليه عظمة المحبوب فيحصل من الفنا عظمة (٣) كما يعظم الناس خدمة اكابر الدنيا مع ان صيرورتهم خادمین لم تكن الاقلية

شخصيتهم نوعا .

(١) نهج البلاغة .

(٢) چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند .

(٣) قال الشبستری :

دو خطوه بيش نبود راه سالك  
اگر چه داردا چند ین مهالك  
دوم صحرای هستی در گذشت  
یک ازها هويت در گذشت

ولما ذكرناه ترى العشاق (عشاق الله تعالى أو عشاق الماديين)  
قد ه يلتذون بانهم من صق المعشوق وقد يتفرجعون من الم العشق فقد  
يقول :

برآن بودم که از آهن کنم دل ندانستم که تو آهن ربائی  
او يقول :

در سینه دلم گمشده تهمت بکه بندم

غیر از توکسی راه در این خانه ندارد .

و قد يقول : الہی هب لی کمال الانقطاع الیک و انرا بصارنا بضیاء  
نظرها الیک حتی تخرق ابصار القلوب حجب النور فتصل الی معدن  
العظمة و تصیر ارواحنا معلقه بعزم قدسک (١٠٠٠٠)  
فان التعلق بعزم قدس الرب ليس الا الفناء عن ذات نفسه لكنه  
يسئل ذلك الفناء عن ربه تعالى لانه يرى ذلك الفناء عزرا (کفى لی عزا  
ان اكون لك عبدا) .

وقال تعالى : لا يزال عبد المؤمن يتقرب الى بالنواقل حتى  
اكون سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به و (٢٠٠٠٠)  
وانت خبير بان کون الله تعالى سمع العبد و بصره وليس الافق  
العبد عن نفسه و اضمحلال ارادته في ارادة الله تعالى . والا ولیاء و  
صلوا الى ما وصلوا و فعلوا ما فعلوا من الكرامات والعجائب لمكان اتصالهم  
بعالم الرب تعالى .

(١) من مناجاة الائمة في شهر شعبان .

(٢) مسائل كتاب الصلة .

و ليعلم ان مراد الشاعرين المذكورين للائمه الاطهار ذلك الذى  
قطناه حيث يقول الشاعر مثلا في على (ع) :  
تؤى آنکه غير وجود خود بشهود و غيب نديده اي  
همه ديده اي نه چنین بود مه من توديده ديده اي  
فقرات نفس شکسته اي سبحات و هم دريده اي  
ز حدود فصل گذشته اي بصعود وصل رسیده اي  
زفناي ذات بذات حق شده اتصال تو يا على  
ويقول الفائض المازندراني (و هو كان فاضلا متدینا لا يعبد الا الله  
تعالى) في حق على (ع) :

دين تؤى و لا تؤى الا تؤى سير کن عالم بالاتؤى  
فالمراد انه (ع) من جهه فنائه في الله تعالى كانه لم يبق منه شى في حكم  
عليه بحکم الرب تعالى (١)

و بالجمله ادل العرب والعجم مشحون باعتبارات الفناء فان قول  
الصادق (ع) في شرح قوله تعالى الامن اتي الله بقلب سليم : القلب  
السليم قلب يأتى ربہ و ليس فيه احد سوى الله تعالى . ليس الا الفناء  
الذى قلناه و كذا قول ابراهيم الخليل : ان صلواتي و نسكي و محياي و  
معاتى لله رب العالمين فان كون الحياة والمماهه وكل عمل من الاعمال  
لله تعالى ليس الا الفناء عن اراده نفسه و انجذابه الى رضى الله  
(١) ولست بصد دتصحیح کل ماقال الشعراء بل اقول لا يصح تکفیرهم  
بصرف قولهم فان مراد هم الفناء بلا ريب واما وجهه البحث فهم افتقدوا اذا  
كان مراد المتكلم معلوما لا اشكال في اطلاق اللفظ الا اذا كان هتكا لحرمة  
الامام (ع) او اهانة بمقام الرب تعالى و تقدس . وللبحث مقام آخر .

تعالى . . .

و كذا المناجاة الشعبانية المذكورة آنفاً في اشعار الشعراً ما  
لا يحصى فتدبر جيداً .

٤- لا ريب في أن كل عمل يصدر عن النمایق لهدف وغاية يريد  
تحصيل تلك الغاية لتوجهنا إلى كمال تلك الغاية كما أن لكل موجود  
مادى أيضاً غاية في خلقته و تكونه ، يتوجه إليها بعمله الطبيعي و لوبلا  
ارادة منه فان جهازها ضمة البدن في هضمه الغذاء يتوجه إلى غاية  
هي تحصيل بدل ما يتحلل من الإنسان و قد عليهذا . . . و يعبر  
عنها بالغاية غير الارادى كلا ولى بالغاية الارادية و هذا واضح .

لكن هذا كله إنما هو قبل الوصول إلى الغاية و أما بعده فقد يفعل  
ال فعل اياضالكته ليس لأجل تحصيل تلك الغاية بل لحصولها بمعنى  
أن فعالية الموجود كانت للوصول إلى الغاية فإذا وصل إليها فقد يتركها  
و يتوجه إلى غاية أعلى و ذلك إذا لم تكن تلك الغاية غاية كاملة بالكمال  
المطلق وقد لا يتركها بل يعمل أيضاً على طبقها و ذلك في الغاية  
الكاملة بالكمال المطلق لعدم شئ أعلى منه و في المثل البخيل الذي  
يريد ازاله بخله و تتعديل نفسه يوجد و يعطى حتى يحصل له ملكة الجود  
فإذا حصلت له تلك الملة كالحاتم الطائى مثلاً في يوجد اياضالكته ليس  
لغاية ليست حاصلة بل لغاية حاصلة ، فلا يقال يوجد ليحصل له ملكة  
الجود ، بل يوجد لكونه جواداً و لانه جواد .

و بعبارة أخرى قد يكون محرك الشخص نحو العمل تصور الغاية  
غير الحاصلة وقد يكون نفس الغاية الحاصلة .

اذا عرفت ذلك فاعلم ان افعال الله تعالى لها غاياتان غاية الفعل وغاية الفاعل : غاية يتوجه اليها يعبر عنها بغاية الفعل كالكمال للانسان والعالم كما عرفت في الغاية غير الارادى . وغاية ارادى للفاعل اي الله تعالى نفسه لكنها ليست غاية غير حاصلة يريد تحصيلها حتى يكون ناقصا يريد الكمال ( تعالى و تقدس عن ذلك ) بل لغاية موجودة هو كونه فياضا و دائم الفيض ، و لكون صفاتة عين ذاته فغاية فعله نفسه - دقق النظر - فهو تعالى يوجد العالم ليستكمل العالم واما غاية عمله هذا يعني استكمال العالم فلانه فياض و رب والله .

ثم ان بعض الموجودات ايضا كذلك كعالم المجردات فان المجرد ليس له استعداد الكمال بل كماله معه من الاول توضيحه ان الغرض من خلقة العقل الاول مثلا لم يكن استكماله لكونه موجودا كاملا من الاول بل الغرض من ايجاده نفس وجوده الكامل كما ان غرض العقل الاول من اعماله ليس الاستكمال لعدم نقص ممكنا الزوال لعدم استعداد الاستكمال زائد اعلى ما يكون .

اذا عرفت هذه الامور فدقق النظر في عبارة المصنف قوله تفهم مراده فان العقول لم كان بساطتها و عدم تركبها ليس لها " ما هو " بمقتضى المقدمة الاولى كمقال المصنف . لامادة ولا صورة لها حتى يكون لها كالمركبات ما هو غير لم هو .

فلواريد تعريفها لا يمكن تعريفها بعمل القوام بل لا بد ان يعرف بعمل الوجود اي الغلة الفاعلية والغاية .

و من جهة اخرى العقول فانيه في الحق تعالى فكانه لم يبق لها

ذات وحقيقة بمقتضى المقدمة الثالثة . فليس لها الالم هو . فالوجه الاول وجه منطقى والثانى وجه عرفانى روحى .

ثم انه لاعاية لله تعالى فى خلقه العقول سوى ذاته المقدسه (كما لاعاية للعقل نفسه فى وجوده و فعله سوى نفس وجوده الكامل) فعلته الغائية هو الله تعالى كما انه العلة الفاعلية ايضا للعقل .

ثم ان مقتضى قوله اذلامادة ولا صورة لها الخ اتحاد ما و لم فى جميع البساط و مقتضى قوله فانية فى الحق تعالى ، اتحاد ما و لم فى كل مافنى فى فاعله و بينهما عموم من وجه فذكر العقول لا بد ان يكون على نحو المثال لا الانحصار .

و قد عرفت بما ذكرنا كله ان اتحاد ما و لم امر تسامحى و لا فبالحقيقة العلة مقدمة رتبة على الشئ قطعا و اتحاد يا و هل متوقف على نفى الماهية عن بعض الاشياء .

قوله : ( كما يكون ما هو هل هو ) توضيحه ان اختلف فى المجردات فى المجردات المفارقة عن المادة هل لها ماهية ام لا ؟ فقال جمع وصفهم المصنف باهل التحقيق لا مهية لها الكونه فانية فى الحق تعالى يجرى عليهما مجرى من الحكم على المقام الربوى . وقال آخر هذا وجـه مسامحـى و لا فـعـنـدـ الدـقـهـ هـىـ مـوـجـودـاتـ مـمـكـنـهـ وـ الـمـمـكـنـ مـحـدـودـ لـدـلـاشـىـ مـنـ نـفـسـهـ .

فعلى قول من ينفي الماهية عنها فليس لها سوى وجود كامل غير محدود لها " هل هو " دون " ما هو " .

قوله : ( كالوجود المنبسط ) الوجود المنبسط هو الجهة الجامعة

لأنهاء الوجودات و هو الصادر عن الله تعالى (١) بمعنى ان الذي صدر عن الله تعالى هو الوجود لا الانسان بحده و البقر بحده و . . . و انتا تصوّر بهذه الصور عند ارتباطه بها و هذا اكمان الروح لانسانى يصير سمعافى ناحية السمع البدنى و بصرافى ناحية البصر البدنى و . . . فان السمع من الروح و البصر . . . و . . . كما قال المصنف فى الفلسفه : النفس فى وحدتها كل القوى . . .

والحاصل ان محدودية كل شى ترجع الى جهة اثبات وجهرة نفى : اثبات كمال وجودى له و نفى ما وراءه عنه ، الا ثبات من شؤون اصل الوجود الصادر عن الله تعالى المسمى بالوجود الظلى و المنبسط و النفى اعتبارى انتزاعى (٢)

وليعلم انه قد يسمى الوجود الكامل كالعقل الوجود الكامل كالعقل و نور الولى (ع) وجودا منبسطا ايضا على اصطلاح العرفان . . . والوجود المنبسط لا مهية له و لا حد عند المحققين (الاحد انه صادر عن الله تعالى) . فليس له ما هو فلابد ان يعرف بعلته الفاعلى اي الرب تعالى و يقال هو اول صادر عن الله تعالى او بعبارة اصح هو الصادر عن الرب تعالى .

قوله : (و الانخساف الاول يناسب) يعني ان الانخساف لكونه بسيطا جنس له و لا فصل فليس له ما هنـى كما مضى فاذا اريد تعريفه فلابد (١) على طبق قانون الوحد لا يصدر عنه الا الواحد . الثابت بالبرهان و الفعل كما افاده الرضا عليه السلام فى مجلس المامون . توحيد الصدوق . (٢) چندین هزار خانه و يکتور بیش نیست

لیک اختلاف از درودیوار آمده .

ان يعرف بالعلة فيقال الانخساف محو نور القمر لاجل حيلولة الارض .  
فما و لم فيه واحد ولا يخفى انه يلزم اتحاد ما و هل فيه ايضا انه اذا لم  
يكن لها مهية فليس الا الوجود .

لكن المصنف لم يتعرض لها شارة الى ان الانخساف امر عدلي اى عدم النور  
فليس وجود له و ذكر العلة له ايضا اعتباري .

قوله : (في وجود اى اتحاد المطالب ) اذكر مقدمات لتوضيح المقام .

١- قالوا كل موجود ممكن مركب من مهية وجود كالانسان الموجود  
فان له مهية وهو الانسانية وجود اعراض عليها . و هذا صحيح نوعا و  
هل يصح كلاما معنى انه هل يكون كل ممكن مركبا من مهية وجود ؟ فيه  
خلاف فقيل المجردات كالعقل لا مهية ولا حد لها بل لها الاتصال التام  
بالباري تعالى فهي من صنع الرب و من ناحيته تعالى فيجري عليها  
حكم الله تعالى من الاحاطة والواسعة و عدم المحدودية وقد مضى  
بحثه .

و قيل الروح الانسان ايضا مهية ولا حد له لأن كمال الانسان غير  
محدود فكلما وصل الانسان الى كمال فيمكن له الارتقاء الى كمال فوقه و  
ليس قبالة مانع و رادع اصلاحان الاستعداد المجعل في هذه الاعجوبة  
من اعجب العجائب فمع انه في احسن التقويم يرد الى اسفل  
سافلين فيمكن كونه اخبت الموجودات و يمكن كونه اشرف الموجودات و  
اعلى من الملك (١)

آنجه اندر و هم نايد آن شوم  
آسمانها سجده کردند از شنگت  
هستحد چندان که بد طوفان نوح  
(١) بار دیگر از ملک پران شوم  
نور مردان مشرق و مغرب گرفت  
وجهای تیزد ریا های روح

و هذا اعتقاد السهروردی رئيس الا شرقيين الاسلاميين و قبله المصنف في الفلسفه حيث ذكر ان النفس لا مهية لها و استدل عليه بوجود منها ما ذكره بقوله :

وانها بحث وجود ظل حق عندى و زافق التجرد انطلق و يمكن تقريب هذا الاعتقاد بما ذكرنا من عدم محدودية كمالات الانسان فمهما رقى يمكن له الارتقاء ايضا .

٢- في الموجودات المركبة من المهمية والوجود ، اذا تصور تلك المهمية في الذهن فالوجود زائد عارض عليها فالمهمية موضوع الوجود فالمهمية موجودة بالوجود لا بنفسها بخلاف ما لا مهمية له فانه نفس الوجود موجود بذاته لا بوجود عارض زائد اذا لم تكن معرضة و الوجود عارضا . و ايضا بخلاف نفس الوجود في المركبات من الوجود و المهمية فان المهمية موجودة بالوجود لكن نفس ذلك الوجود موجود بنفس ذاته .

٣- المهمية قد يطلق بمعنى الحد كالانسان و نحوه فلاتطلق على الوجود بل هي حد الموجود وقد يطلق على هوية الشيء و بهذه الاطلاق تكون اعم فتطلق على الوجود ايضا اذا الوجود هوية و شيئاً من الشيء به .

اذا عرفت هذه فتدبر في عبارة المصنف حتى تحصل مراده فان الوجود الحقيقي (القييد بالحقيقي احترازاً عن مفهوم الوجود) في كل شيء من المركبات والبساط - بسيط لا جنس له ولا فصل اذا الجنس و الفصل اجزاء المهمية لا الوجود فانه بسيط لا يعرف ذاته فليس له " ما هو" فان حقيقته نفس الوجود فما وله فيه واحد فليس له من العلل

الاربع الماضية سوى العلة الفاعلية والغائية و هما ذات الله تبارك و تعالى لكنه تعالى فاعل بالواسطة (١) و غاية بالواسطة (٢) فان الصادر اولاعن الله تعالى كما مضى هو الوجود المنبسط و هذه الوجودات الخاصة انما وجدت بالوجود المنبسط و بانطباقه عليه فهو الفاعل باذن الله فيه كما ان الوصول الى الله تعالى (و هو الغاية القصوى) لا يمكن دفعه بل بواسطة (٣) فالوجود المنبسط غاية هذه الوجودات بمعنى ان هذه الوجودات لا بد ان يرفض انانيته و خصوصيته فيرجع الى الوجود المنبسط العارى عن الخصوصيات ، الذى هو ظل الله تعالى . فالوجود المنبسط فاعل هذه الوجود الخاص و عايتها كما انه اصله و هذا فرعه بمعنى ان الخاص فرع الوجود المنبسط و مضاف اليه و المضاف غير خال عن اصل الشى فان المضاف كالماء المضاف ليس الالماء و اضافة ، والخاص مقيد بقيود جزئية و المقيد كالرقبة المؤمنه مثلا غير خال عن المطلق اي اصل الرقبة خصوصا في ما نحن فيه حيث ان القيود ليست الا الحدود الحاصلة من المهيئات والمهيئة ليست الا اعتبارية انتزاعية كما مضى بحثها في مبحث الكلى الطبيعي .

وح فليس لكل وجود خاص سوى هل و لم و ليس له ما كما عرفت .  
فان هل نفس الوجود الخاص و لم اي فاعله و عايتها – بلا واسطة – هو الوجود المنبسط و هو عين الخاص و الفرق بين الخاص والعام

(١) كما قال الصادق (ع) ابى الله ان يجرى الا مورا الا باسباب .  
(٢) كما قال على (ع) اليه تنتهى الغايات فيثبت عايات متكررة لكنه تعالى منتهى الغايات .  
(٣) والتغوا اليه الوسيلة .

بالاعتبار كما مضى فما و هل واحد بمعنى عدم مهية له بمعنى الجنس و  
الفصل .

و هل و لم واحد بمعنى ان الوجود الخاص انما هو تحت العام و  
العام منطبق على الخاص فهما واحد بنحو من الاعتبار .  
لكن هذا الاتحاد كما لا يخفى تسامي و عرفانى كالاتحاد بالفناء  
الماضى .

ثم ان هذا كله فى الوجود من كل شى و يمكن اجرائه فى نفس الشى  
فى الاشياء التى لا مهية لها كالنفس الناطقة فان الروح الانسانى كما  
مضى لا مهية له فليس له ما هو فهو الوجود بلا حد و فاعلها و غايتها الوجود  
المبسط الذى هو ظليل الله و يجر كل موجود الى الله تعالى فما و هل  
واحد و هل و لم ايضا واحد بالاعتبار الماضى .

قوله : ( وعلى قول من يقول الخ ) يعنى بناء على هذا القول لانحتاج  
فى بيان قولنا فى الشعر : وفي وجودى . . . الى ذكر الوجود نفسه و  
بيان ما ذكرنا فى وجود النفس بما وجود بل يجرى ذلك فى نفس النفس  
الناطقة فانها ايضا لا مهية لها .

### غوص فى اقسام ماهو

قوله : ( فى شيئاً مهية ) يعنى ان هذا الغوص فى بيان اقسام ما  
هو الواقعه فى جهات المهمة و السائلة بها عن حيـة المـهـيـة .  
قوله : ( اذا الفصول صور نوعية ) مراده قوله ان شيئاً مهـيـة كل شـىـ انـمـاـهـى  
بـفـعـلـيـاتـهـ وـ مـاـيـكـونـ فـعـلـاـ القـوىـ وـ الـاستـعـدـادـاتـ فـانـهـ اـسـتـعـدـادـ الشـيـئـيـةـ

لأنفسها ولا ريب ان الفعلية انماهى بالفصل الذى هو صورة الشى لا بالجنس الذى هو مادة و له صلاحية الشيئه لا الشيئه فعلافا من انسانية الانسان مثلا انما هو بفصله الذى يكون به فعلية الانسان و هو الناطق لا بجنسه اي الحيوان الذى له استعداد انسانية لا انسانية الفعلية .

واذا كان شيئا من انسان بالناطق فـ "ما هو" يسئل عن ذات الشى و شيئا من انسان يقع بالناطق وحده فى جواب الانسان بما هو؟

و يدل ذلك على ما ذكرنا من ان شيئا من كل شى بفصله ان مدار الحدود على الفصل و انه لو لم يكن فصل فى الحدود لم يسم حدا . قوله : (صور نوعية) المراد من الصورة النوعية صورة النوع اي فعلية النوع كالناطق فانه فعلية انسان قبال صورة الصنف والشخص .

قوله : (اي هى مأخذها) يعنى ان ما ذكرنا من ان الفصل صورة النوع و فعليته انما هو مسامحة و فى الحقيقة الروح الانساني و النفس الناطقة صورة انسان و فعليته لا مفهوم الناطق الذى هو كل فى ان الناطق قد انزع من الصورة الحقيقية اي النفس الناطقة كما ان الضارب قد انزع من الضرب الصادر من زيد و المؤثر و المولى نفس الضرب الخارجى لاعنوان الضارب و انما انزع عنوان الضارب و الناطق لتسهيل التكلم و الاعتبارات الذهنية فان النفس الناطقة نفسها الخارجى . و مفهومها الذهنى لا يمكن حملها على الشى فلا يقال : زيد نفس ناطقة او بعض الحيوان نفس ناطقة كما لا يقال : زيد يدو انما اليد بعض زيد و

النفس بعض اجزاء زيد بخلاف المشتق فيقال بعض الحيوان ناطق و زيد ناطق .

فاطلاق الصورة على الناطق تسامح لكن هذا الاطلاق شائع في الحكمة .

قوله : (اذ كل قال في السلسلة الصعودية) انما عبر بالسلسلة الصعودية لأن درجات الكمال صعودي بمعنى ان كمال الكمال اكمل منه كما ان جنس الجنس في بحث ترتيب الاجناس يكون أعلى و اصعد من الجنس فالانسان التالي للحيوان اشرف من الحيوان و هو من النامي و هو من الجماد ٠ ٠ ٠ (١) فكل تال في هذه السلسلة الصعودية جامع لكمالات السابق بنحو اتم اي مع كمال زائد فالنفس الناطقة صاحبة لجميع لكمالات الحيوانية مع زيادة كمال . فجميع لكمالات الفصول السابقة (و من جملة تلك لكمالات ان تلك الفصول متحققة لكمالات الجنس اذ الجنس بهم كما مضى لا تتحقق له الا بالفصل) ٠ ٠ ٠ فكل لكمالات الفصول والاجناس منطوية في الفصل الاخير اي النفس الناطقة .

قوله : (لكنه قواعد القوم هدم) يعني ان ما ذكرناه ان كان صحيحا لكنه خلاف قواعد المنطق اذ المقرر في المنطق ان جواب ما هو لا يمكن الفصل فقط والفصل انما يحاب به اي .

قوله : (تفنن النمط) : من اضافه الصفة الى الموصوف يعني ان

---

(١) ول ذلك يشير المولوى في اشعاره :  
 از جمادى مردم و نامى شدم وزنما مردم ز حيوان سردم  
 مردم از حيوانى و آدم شدم پس چه ترسم کى ز مردم کم شدم

للفيلسوف رؤية متغّرفة يراعي في الكلام اساليب متعددة فيلاحظ تارة جهه القوام في الفصل فيقول يصح ان يحاب به ما هو و يلاحظ تارة جهه المجيز فيه فيقول يحاب به اي .

لكن لا يخفى ان مجرد ماذكر لا يرفع الاشكال اذا منطقى وهذا الفيلسوف بالآخرة يتخلfan في وقوع الفصل في جواب ما هو الا ان يقال هما يتفقان في ان اللازم في جواب ما هو ما يكون مقوم الشى و اختلافهما انما هو في المصادق و ان الفصل مقوم ام لا ؟ و الاختلاف الموضوعى المصادقى ليس اختلافا في اصل القاعدة الكلية فتدبره .

### **فوض في مشاركة الحدو البرهان في الحدود**

لهذا الفصل عنوانان ١- عنوان تقسيم الحد بنحو آخر ، ذكره قبيل الشروع في المتن و عنوان مشاركة الحدو البرهان ، ذكره هنا . و الاول احسن ارتباطا بباب الحدود و ان كان الثاني ايضا مربوطا فنقول : قد عرفت ان كل موجود مركب فله علل اربع من المادى و الصورى و الفاعلى و الغائى فاعلم انه قد يذكر المعرف باعتبار جميع العلل فيعرف الانسان مثلا بأنه حيوان ناطق خلقه الله تعالى للاستكمال بمعرفة رب تعالى وقد يعرف باعتبار علل القوام فقط اى المادى و الصورى كالانسان بأنه حيوان ناطق وقد يعرف باعتبار علل الوجود فقط كالانسان بأنه مخلوق لله للاستكمال فالاول حد المهمية الموجود مقاوما الثاني حد المهمية مع قطع النظر عن الوجود و الثالث حد وجود الشى فقط و بيان عله التحقق الخارجى مع قطع النظر عن الذات .

قالوا : احسن التعريف ما عرف الشى بجميع ماله دخل فى وجوده اى بالعلل الاربع فانه مالم يعرف اجزاء ذات الشى وفاعله الذى او جده وعایته التى اريدت من وجوده لم يعرف الشى حق المعرفة واما التعريف بعلل القوام من الجنس والفصل فقط مع قطع النظر عن وجود الشى وعلل الوجود فهو لا يوجب الا معرفة ناقصة اضف اليه ان المهمية واجزائها (اي الجنس والفصل) مع قطع النظر عن الوجود ليست الا اعتبارا صرفا و مفهوما محضافا ن مفهوم الانسان مثلا مالم يتحقق بالوجود لم يكن الاصرفا اسم بلا واقع ولذلك قال جمع يسمون اصحاب التسمية : الكلى الطبيعي اسم بلا مسمى .

و مهما اختلف في الفلسفة في أن الواقع في الخارج هو الوجود أو المهمة فالاختلاف إنما هو في المهمة المرتبطة بالخلق ارتباطاً اسموه كسب الفيض (و القائلون باصالة الوجود يقولون كسب الفيض و الارتباط ليس إلا الوجود بالوجود و البحث في محله) . و لا اختلاف في أن المهمة مع قطع النظر عن الوجود و الارتباط المزبور اعتبار صرف كما أنه معلوم بالبرهان القطعي اذ المهمة الخالصة عن الوجود و التحقق لا يمكن كونه متحققاً و هذا ما ذكره من أن المهمة من حيث هي ليست إلا هي .

واما التعريف بعل الوجود فقط من الفاعل والغاية معقطع النظر عن اجزاء الذات فهو وان لم يكن اعتبار الكونه موجودا لكن بيان علل الوجود فقط بلا ذكر الذات ليس تعريفا للذات الكاملة .

فاحسن التعريف هو تعريف الذات بعلمه الاربع.

قالوا : وهذا التعريف الجامع الكامل هو الذي يجري فيه

• مشاركة الحد و البرهان في الحدود - ؟

فلا بد من بيان بحث المشاركة و تحقيق ذلك البحث في مقامات

اربعة .

١- في معنى المسئلة ٢- في الدليل عليها ٣- في فائدته البحث

٤- في الفرق بينه و بين ما قاله منطق دياتيك من عدم انفكاك بحث الحدود البراهين ، (اي التصور و التصديق) (١) فنقول :

ان الحدقة يطلق على التعريف للمفهوم فقط و ان كان غير موجود في الخارج كالعنقاء و يقال له الحد الاسم اي هو تعريف الاسم فقط وقد مضى في اقسام المعرف و هو اردد اقسام التعريف لكونه عدم امحاضا وقد يطلق على تعريف المهمية الموجودة ( باعتبار ذاته فقط او مع علل وجوده ) و هو اما باجزاء الذات من الجنس و الفصل و الاصطلاح في باب المعرف على اطلاق الحد على ذلك و اما بالاثار والعراض الخارجة عن الذات و هو الرسم .

و المراد من الحد هنا ليس الحد الاسم لعدم عبرة به كما مضى و

ليس خصوص ماقائل الرسم بل مطلق معرف المهمية الموجودة اعم من ان (١) قال الدكتور رانى في رسالته " ماتيرياليس دياتيك " مادر منطق جامد هریک از اجزاء طبیعت را جامد فرض نموده مفهومهای مختلف را تشکیل می دادیم که باب تصورات بحث در اطراف همین مفهومهای جامد است . و آنگاه در بحث تصدیقات بهم ربط میدادیم و از مقایسه تصدیقات او بکمک اسلوبهای قیاس ، استقراء ، تمثیل ، مجهولی را نتیجه می گرفتیم . در این منطق جامد قدیم تصدیقاتی بینهایت زیاد که بالقوه در یک تصور موجود است فراموش میشدو یکی از حالات ناقص تصور تصدیق نامیده میشود .

يكون باجزاء الذات او بالاثار .

وهذا او ان كان خلاف اصطلاح باب المعرف لكن اطلاق كلمة الحد على ذلك شائع في عبارات القوم كما قال ابن سينا في برهان الشفاء : اللهم الا ان نعني بالحد الحدو الرسم معا . يعني اطلاق الحد على الرسم .

و كما قالوا : تعريف القوس بأنه قطعة من الدائرة من باب زيادة الحد على المحدود مع ان ذلك التعريف ليس حدا بل رسم ، اذ ليس القطعة جنسا ولا دائرة فصلا بل القطعة عرض عام ( اما كونه عرض ظاهر اذ الاتصاف بكونه قطعة عين الاتصاف بكونه جزءاً لذاك و صفة الجزئية لشي ليس الا امرا اضافيا عرضيا او اما كونه عاما فلان القطعة تشمل اجزاء الخط المنكسر والمستقيم ) و كونه من الدائرة عرض خاص ( اما كونه عرض افلا ماذ كرنا من ان الاتصاف بكونه جزءاً للدائرة اولاًى شيء ليس الا يعني اضافيا او اما كونه خاصا فلعدم شموله غير القوس كذا قالوا لكن الجزئية للدائرة تشمل قدر رأس الابرة من الدائرة و هو ليس قوسا بالضرورة فهو ايضا عرض عام ) .

فالتعريف الحدي ( على اصطلاح المعرف ) للقوس هو الخط المنحنى المحيط على سطح او هو كيفية حاصلة من احاطة خط منحنى على السطح .

و كيف كان فتعريف القوس بكونه قطعة من الدائرة ليس تعريفا بالذات والذاتيات مع انك عرفت اطلاق الحد على حديث يقولون هذا التعريف من باب زيادة الحد على المحدود .

و مرادهم من زيادة الحد على المحدود ذكر الكل في تعريف الجزء كذكر الدائرة هنا في تعريف جزئها إلى القوس فالمحدود هو القوس الذي هو جزء وقد زيد في الحدنفساً كل اياض حيث ذكر كلمة الدائرة (١) وقد اطلقوا الحد على الامور العدمية اياض قالوا : الوجود بالنسبة لازم في ذكر الحد للسلب مطلقاً و مرادهم انه اذا اردت تعريف عدم فلابد من ذكر ثبوت وجود ما اما الوجود المطلق لواردت تعريف العدم المطلق (فتقول: العدم نفي الوجود) او الوجود المضاف لواردت تعريف الوجود المضاف (فقول عدم زيد مثلاً نفي وجوده) فيعتبر في تعريف السلب مطلقاً وجود بالنسبة الى ذلك السلب ان مطلقاً مطلقاً و ان خاصاً خاصاً.

فاطلقوا كلمة الحد على تعريف العدم مع انه لازمات له ولا ذاتيات اذا العدم ليس شيئاً له ذات حتى مثل الجهل والعمى من الاعدام الانتزاعية التي لها منشاء وجودي ( بمعنى انه ليس عدماً محضاً ولذلك لا يطلق العمى على كل ما لاعين له كالجدار و السقف وكذا الجاهل لا يطلق عليهما مثلاً فلهذه الاعدام ارتباط بالوجود ) .

فاطلاق الحد على الاعم من الحد المصلح في باب المعرف شائع بل ان القوم اطلقوا الحد على حد الاسم فقط الذي هو المفهوم فقط فقالوا : من اقسام الحد الحد الاسمي كحد العنقاء وقالوا كل تعريف للشي قبل اثبات وجوده حد اسمي لعدم العلم بواقعه و مسماه وقالوا :

---

(١) وليرعلم انه احد اقسام زيادة الحد على المحدود ومنها ذكر الموضوع في تعريف عارضه كتعريف البياض بأنه لون عارض على الجسم الكذائي و منها ما نذر في تعريف العدم .

التعاريف التي تذكر في أوائل الكتب لمطالب لم يثبت أول الكتاب  
تعريف المربع والمستطيل أول كتب الهندسة وتعريف الكلمة أول كتب  
النحو وتعريف المعقول الثاني أول كتب المنطق . . . كلها حدود  
اسمي لأنها مالم يثبت وجود شيء فتعريفه ليس حد المسمى بل حد الاسم .  
فاطلقوا كما عرفت كلمة الحد على حد الاسم فطلاقنا كلمة الحد على ما يعم الرسم  
(مع كون ذلك تعريف الواقع والمسمى لاصرف تعريف المفهوم والاسم) ليس بعيداً .  
اضف الى ذلك ان اكثر تلك التعريف في أوائل الكتب ليس الا  
بالآثار والرسوم فمن هذه الجهة ايضاً يستفاد من كلامهم امر مفيد لنا .  
ثم اعلم ان المراد من الحدود في قولنا "شركة الحدو البرهان في  
الحدود" الحدود المذكورة في المعرف والبرهان اما في المعرف فالحدود  
اجزاء من الجنس والفصل والفاعل والغاية او بعضها (فيما لا يذكر الا  
بعض كالبساط) واما في البرهان فحدوده الحد الوسط في القياس:  
وان قلت: "الحد الوسط واحد لا حدود" (بصيغه الجمع) ، قلنا: الجمعية  
باعتبار الموارد الا مثلاً يعني ان حدود المعرف والبرهان في كثير من  
الامثله مشتركان فذكر الحدود باعتبار الموارد .

او نقول : في الشيء الواحد ايا قد يكون براهين متعددة واجزاء  
معروفة تذكر في براهين متعددة فحدود البرهان يعني حدود البراهين  
القائمة على ذلك الشيء الواحد وبيان انشاء الله تعالى توضيح ذلك .  
اذا عرفت ذلك كله فاعلم ان المراد من مشاركة حدود المعرف والبرهان  
انك اذا عرفت شيئاً بالتعريف الكامل الجامع للعلل الاربع او بعضها  
(فيما ليس له الا بعض) فكثيراً ما يقع اجزاء ذلك التعريف في البرهان

عليه فالدليل عليه و معرفة يشتركان في حدودهما واجزائهما . وهذا في التعريف الكامل اي التعريف للمهمية الموجدة لا التعريف بعلل القوم فقط او علل الوجود فقط اذ البرهان على وجود الشيء انما هو نوعا - بالعلة الفاعلية والغائية و هما ليس في المهمية بلا وجود، اضف اليه ان المهمية بلا وجود ليست شيئا يعتد بها حتى ينظر المنطقي والفيلسوف اليها . و معرف الوجود انما هو بحسب علل الوجود اي الفاعلية والغائية فقط و لانظر له الى الذات اصلاحاً في باب المشاركة يشمل معرف الذات (في المهمية الموجدة) ايضا . و ان كان قد يطلق بباب المشاركة عليه ايضا مثلا يقولون : وجود العلة حد تام للمعلول اي معرفة الكامل (فأخذ وجود العلة معرفة للمعلول) و يستدل على وجود المعلول بوجود علته فاشترك البرهان والمعرف في الاجزاء يعني ان وجود العلة صار جزءاً للحد و البرهان معا . لكن مراد المنطقي لا يختص بذلك .

اذا عرفت بذلك فمثلاً بباب المشاركة انه يعرف انكساف القمر بانه انماء نوره لحجب الأرض بينه والشمس و يقال في مقام الاستدلال عليه وفي مقام ذكر علة الانكساف ان الأرض صار حجاً بين القمر والشمس و لذلك فان نوره فترى ان الانماء والحجابية ذكران في المعرف و البرهان كليهما .

وليعلم ان ما ذكر في بيان علة الانكساف من ان الأرض حجب القمر عن الشمس و لذلك فان نوره في الحقيقة برهانان تشريحه ان نقول : الأرض حجب القمر عن الشمس و كل مستضي من الشمس حجب عن الشمس ينمحى نوره فالقمر انمحى نوره وكلما انمحى نوره منكسف فالقمر

منكسف .

فهناك برهانان وحدان او سلطان . احدهما بمنزلة العلة للاخر كعلية الحجب للانحاء و لا ريب ان العلة بمنزلة المبدء للمعلول و المعلول نتيجته فان اخذ معرف الكسوف عن برهان العلة و قيل الكسوف حجب الارض بينه و الشمس يسمى معرفاً مبدء البرهان و ان اخذ عن برهان المعلول و قيل الكسوف انحاء نوره يسمى معرفاً نتيجة البرهان و ان اخذ عن كليهما يسمى كامل البرهان نحو الكسوف انحاء نوره لحجب الارض بينه و الشمس .

و هذا ما ذكرنا سابقاً من ان جمعية الحدو في البرهان باعتبار اقامة اكثر من برهان واحد في مثال واحد كمatri من البرهانين في مثال الكسوف .

و هذا ما ذكره الشيخ في النجاة من ان الحد خمسة اقسام الحد الاسمي (و هو ما ذكر من حد الاسم) و حد كامل البرهان و حد نتيجة البرهان و حد مبدء البرهان و حد امور العدمية .

الحد الاسمي خارج عن البحث لعدم وجود له حتى يكون له علة (بمعنى عدم التوجه إلى الوجود) و حد امور العدمية ايضاً خارج عن البحث لعدم علة له واقعاً او اصلاً . و الذي يرتبط بالبحث هو الثالثة اقسام الباقيه .

هذا بيان اصل مسئلة المشاركة . و من بيان اصل يعرف دليلاً المسئلة فانه اذا تصور اصل المراد لا يحتاج الى استدلال زائداً على تصوره .

واما فائدة بحث مشاركة الحدو البرهان فهو الاشاره الى ان البرهان كما يأتي في باب القياس انشاء الله تعالى مركب من القضايا اليقينية و القضية اليقينية ما كان محموله منتزعا من نفس الذات الموجدة بحيث يؤخذ في حده وتعريفه فاجزاء البرهان القطعى ما يمكن ان يقع في المعرف للذات الموجدة اي التعريف باعتبار علل الوجود و القوام معا . وان بالدقه في اجزاء ذلك المعرف يستخرج البرهان على الشىء والتصديق بوجوده فالتصديق لازم لتصوره .

و من فوائد هذا البحث استفاده حد الشىء من البرهان عليه لمن يعلمه و لكنه يغفل عن ارتکاره الذهنى كما يأتي و اما الفرق بينه و بين ما يقوله منطق ديا لك تيك فهو انهم يقولون : التصور و التصديق في تمام الموارد متلازمان و التصديق منظوظ في التصور كما عرفت من عبارة " ارانى " و لكننا نسلم بذلك الافى المعرف للمهيبة الموجدة على ما عرفت و ايضا يرد عليهم ان التلازم غير الاتحاد . فتدبر في المقام جيدا فانه من مزال الاقدام بل من مضال الافهام و لله الحمد . و اظن انك بعد الدقه في اطراف كلماتنا تفهم مراد المصنف قدہ في عباراته كلها و نشرح بعض الفاظها .

قوله او اسبابها او عللها غير داخله في ذاتها : على اختلاف الاقوال في العدميات الانتزاعيه قيل لاعلة لها اصلا و قيل لها اعلاة بالعرض وبالواسطة و هذا امراده من الترد يدعى ما يظهر بالدقه في آخر الاشعار قوله : ( ولا نقول كل انتقال للنفس الخ ) ليس المراد ان الحديمك استفادته من البرهان فانه لا يمكن كما يأتي في الفصل الاتى بل المراد

ان من يعلم الحد لكنه غفل عنه و يطلق الفكر مثلا على كل حركة ذهنية بلا التفات يمكن تنبئه بالبرهان .

قوله : (فان العاملة تحت الشوقية الخ) يعني ان ترتيب مبادى الافعال هكذا : الادراك من التصور والتصديق بفائدة الشى ، ثم الميل من الخفيف الى الشديد المعبر عنه بالشوق و الميل الشديد . ثم العمل بواسطة الاعضا .

### فهمنى ان الحد لا يكسب بالبرهان

من اشكالات بعض المناطق الحديثة ان المنطق القديم الموروث من ارسطو لا يزال يبحث فى شرائط القياس و المعرف مع انه ليس بهم انما عليهم ارائه طريق يكشف عن المعرف و حد او سط القياس فان المهم لطالب المجهول فى باب المعرف و القياس تحصيل مادة المعرف و كبرى القياس اما اذا اكتشف افراط شرائط الصورة مملا يصعب (١) و فيه ان هذا الاشكال من قلة التدبر فى كتب القوم فان المحققين ذكروا اصولا فى كتابهم المنطقية لكشف الحد ( و هذا الغوص و الذى بعده وضع لذلك ) و وسائل لكشف كبرى القياس كما ترى فى بحث الانحاء التعليمية .

فذكر فى هذا الغوص عدم امكان كشف الذاتيات بواسطة القياس البرهانى لما بينه من الدور و التسلسل و المصادر و . . . والجيمع واضح .

(١) و ترى بعض عبائرهم فى كتابنا " المنطق المقارن " .

قوله : ( قلت المراد بالوجود للمحدود ) يعني ان مراد الشيخ من قوله اعرف وجوداً تعريف حدود الوجود بنفسه اي بيان الذاتيات فيقول كيف يمكن كسب الحد بالعرض اي كيف يكون العرض احسن واوضح تعريفا للذات من نفس حد ذات مع ان الذاتى بين الشبوت والعرض غير . بين

### و ايضا لا يكتب بالضد ٠٠٠

قوله : ( و هذا اظاهره ) يعني عبارة ابن سينا يحتمل الوجهين ١- ليس حد احد الضدين اولى به من حد الضد الاخر يعني ليس حد السواد مثلا اوضح من حد البياض حتى يستفاد حد البياض من حد السواد ٢- ليس حد احد الضدين اولى به من حد الآخر بذلك الآخر يعني ليس حد السواد اولى به من حد البياض بالسواد يعني انه حيث ليس الحد لكل منهما معلوما فيحتمل ان ماتخيل حد للبياض يكون حدا للسواد .

قوله : ( لان الحس لا يفيد شيئاً : يعني ان عرف احساس النطق مثلا افراد الانسان لا يثبت انه ذاتي لها اضف اليه انه لا يمكن احساس جميع الافراد فانها غير متناهية بحسب الا زمان والامكنة وعدم العلم بالحصر . ثم ان ما يحمل على الفرد اما يكون حمله من الاول بنحو ذاتي و انه حد لم يتيه او نوعها فهو مصادر و اما يكون حمله على الفرد بنحو الاطلاق الاعم فلا يثبت ذاتية .

قوله : ( فالحد بالتركيب اقتناصه ) المراد بالتركيب تحليل الشئ و

تجزيته الى اجزاءه و صفاته حتى يصل الى آخر اجزاءه واعمه ثم ينضم الاجزاء و ترتب على ترتيبها الطبيعي فيعلم اجناسه و فصوله كتحليل زيد مثلا الى اجزاءه الكثيرة العقلية حتى يصل الى اعم اجزاءه و هو الجوهر ثم ينضم و يرتب الاجزاء التي بعد ذاك الاعم من الخاص منه و الاخص فيقال جوهر جسم نام الخ .

ولاريب انه محتاج الى تشخيص الذاتى من العرضى على ما هو مذكور فى علائم الذاتى حتى لا يشتبه عند اخذ الذات فلا يأخذ العرضى مكان الذاتى اذ ليس المراد ذكر الذاتيات التى ذكرها القوم فى كل مقوله من المقولات ، عميا و تقليدا منهم فان البحث عقلى لا معنى للتقليد فيه . فان المراد الاخذ على وجه البرهان لا التقليد وقد اتضح ايضا ان المراد بالتركيب ما يشمل التقسيم المذكور فى الانحاء التعليمية يعنى انه يقسم الشى الى آخر اجزاءه ثم تركب الاجزاء على الترتيب المعين الطبيعي من الاعم الى الاخص .

فأخذ الحد انما هو بالتقسيم و التركيب سواء كان المراد تقسيم العقل الشى الى اجزاءه ثم تركيبها بفكرة المستفاد من علائم الذاتى و العرضى او التركيب المستفاد من ذكر القوم اجناس كل مقوله و فصوله .

وح فكان الاحسن ان يذكر التفتازانى فى التهذيب بدل قوله "التحديد " التركيب اذ ليس التحديد شيئا آخر مقالا للتقسيم والتركيب وهو لم يذكر التركيب مع لزومه جدا يعنى ان تركيب الاجزاء المستكشفه ذواهيمية جدا مثل تقسيم الشى الى اجزاء و الافصرف التقسيم الى اجزاء الكثيرة مالم ينظم الاجزاء على الترتيب المعين لا يفيد . والعجب

من شارحى كلامه لم ينhibوا على ذلك (١) ويرد هذا الاشكال على المشتهر بالفلسفة فى عصرنا "راسل" الانجليزى حيث يبني فلسفته على التجزىء فقط ويسماى بذلك نفسه "آتميست".

قوله : (ان الحدود حسب الوجود) يعنى ان الحد يقدر بقدر الوجود يعنى اولا ان مالا وجود له لاحد له وثانيا لا بدان يحكى الحد جميع خصوصيات وجود المحدود وليس الغرض صرف تمييزه عما عداه فاذا قيل فى جواب الانسان ما هو ؟ جوهر ناطق او جوهر ناطق مائت (لوقلنا ان صرف النطق لا يميز والانسان عما عداه اذا الفلك اياضا جوهر مدرك الكليات فيضاف المائت اذا الانسان يموت ولا يموت الفلك ) فهو وان كان تميز الانسان عما عداه لكنه ليس بحد للعدم مساواته مع الانسان مفهوما و معنى ضيقا واسعة يعنى انه لا يذكر جميع الخصوصيات الكاملة فى الانسان مع ان الفرض من ذكر الحد بيان جميع الذات ولو ترك بعض الفصول والاجناس فقد ترك بعض الذات كما ذكر ابن سينا .

فهو وان كان مساوايا للمحدود بحسب الحمل اي بالتساوى الصدقى الذى ملاك التساوى فى النسب الاربع لكنه ليس مساوايا للمحدود بحسب المعنى اي التساوى الدلالى الذى ملاك الحد الكامل .

(١) والى مجموع ما ذكر فى الانحاء يشير قول مولينا الحسين (ع) : ومن دلائل العالم انتقاده لحديثه . . . . وقول على (ع) من لم يتعاهد علمه فى الخلا فضحه فى الملا . . فان النقد والتعاهد لا يمكن بدون ما ذكرنا .

قوله : ( من ثم ما فى بد و تعلم الخ ) يعنى ان التعريف المذكورة فى اواى الكتب التعليمية للاشياء قبل اثبات وجود هاتعاريف اسمية و حدود الاسماء لا حدود حقيقة لما مضى من ان الحدود بقدر الوجود .

قوله : ( والمحركة الباعنة الخ ) المشاعر قوى الادراك من الحواس الظاهرة والباطنة ، والمحركة الباعنة هي الاحساسية العاطفية التي توجب الشوق والعشق نحو المطلوب والعاملة هي القوى المتنبطة فى العظلات . وكلمتا الحاس و المتحرك بالارادة تشيران الى جميع ما ذكر . كما ان الفطرق اى درك الكليسات حيث يكون اعم من الدرك قوة و فعلا فىكون اشارة الى مقام العقل بالقوة وبال فعل .

قوله : ( مقام المعدنيه و ماقبلها ) الجسم ما كان له وزن و مكان وهو امامادى يسمى عنصري او سماوى لطيف يسمى اثيرى و العنصري اما بسيط ( اعتقده القدماء اربعة : التراب والماء و النار والهواء و بعد هم ايضا اربعة لكنها الذهب والكبريت والزېق و القطر و الا ان انكشف تجاوز العناصر البسيطة عن ماه ) او مركب و المركب اما جماد يسمى معدن او ذو حياة نباتية او حيوانية او انسانية فيسمى النامى والحيوان والانسان والجوهر الاولية اذ اتجهه نحو الانسانية لابد ان يعبرها الجسمية العنصرية البسيطة ثم المركبة الجامدة ثم يترافقى الى حد الحياة النباتية ثم الحيوانية ثم الانسانية . فلابد ان يشار الى جميع هذه المراتب المذكورة و ان قلت : كلمة الجسم و ذوالابعاد يشمل كل جسم من العنصري و المعدنى فهـما من در جان فيه قلنا : يشمل ايضا النامى والحساس ايضا فلم ذكر عليحدة ؟ قوله : ( فالتعريف التام الخ ) ولا يخفى انه تعريف لطبيعة الانسان

الخالية عن الذاتيات المكتسبة والافلكل فرد من الانسان ذاتيات مكتسبة من اعماله المكررة التي صارت ملكة له زائدة على ما ذكر في تعريف طبيعة الانسان كمقال المصنف في الفلسفة :

و كيف فعلنا الين افوضنا  
وان ذاتفويض ذاتنا اقتضى  
اذ خمرت طينتنا بالملكة  
و تلك فيما حصلت بالمحرك  
فوهن في القضايا

قوله : (شرطية) ليست الشرطية مقابلة للحملية الا انها مع قيد زائد عليها راجع المنطق المقارن .

قوله : (بعلقة و فقدها) اما يصرح بان الحكم لعلاقة فهو لزومية او يصرح بانه لا لعلاقة فهو اتفاقية او لا يصرح ب احد الطرفين فهو مطلقة .

قوله : (الموجود اما ذهنى و اما خارجى) فيمكن تصور الموجود الخارجى في الذهن فما هيته موجودة في الذهن وفي الخارج معا .

قوله : (الممكن اما جوهر و اما عرض) يمكن تصور جوهر كالانسان في الذهن فهو جوهر بالذات و عارض على الذهن .

قوله : (اما كلى او جزئى) الانسان الكلى المتصور في الذهن كلى بنفسه مع قطع النظر عن لحاظ الذهن و جزئى بما انه ملحوظ في الذهن .

### في اقسام الحليلية بحسب الموضع

قوله : (و هذ اكمان الحركة الخ) يعني تقسيم القضية وهي حركة

ذهبية الى هذه التقسيمات الاربعة . نظير تقسيم الحركة الخارجية الى تقسيمات من جهه فاعلها (الارادى و غيره) و قابلها (السمماوى و العنصرى) و وقتها (الدائمى و غيره) و جهتها المقوله التي وقعت الحركة فيها (المكانى و الوضعى و الجوهرى و الزمانى و الكمى و الكيفى ) ٠ ٠ ٠

قوله : ( كد هراو سردا ) الد هر فى المجردات قبالت الزمان فى الماديات و السردى فى البارى تعالى .

قوله : ( قضية شخصية لا تعتير ) استدل لعدم اعتبار الشخصية بوجوه ثلاثة اثناءهاذ وقى عرفانى و الثالث عقلى منطقى :

١- معرفة الجزئيات جهة فقر النفس لاحتياج الروح فى ادراكتها الى البدن و الاته و لا ينبغى سوق الروح الى جهة فيها الاحتياج والفقر وهذا بخلاف ادراك الكليات فان الروح لا يحتاج فى ادراكتها الى غيره الا فى الابتداء بمعنى ان درك الكلى الواحد كالانسان انما هو بعد تصور افراده و جزئياته فان الكلى كالانسان انما ينبع من الجزئيات المحسوسة او يكون تصور الجزئيات موجبة لاستعداد الذهن لدرك الكلى ( على اختلاف المبانى فى درك الكلى ) وكيف كان فالجزئيات تحتاج اليها فى درك الكلى لكنه فى الابتداء و بنحو الاعداد و تهيئة الذهن لا الافادة و الكسب بمعنى ان تصور الجزئيات يوجب استعداد الذهن لروية الكلى .

نعم ما ذكرناه من الدليل يختص بالجزئيات المادية لا المجردات كالعقل فانها و ان كانت جزئيات لكنه موجود محظوظ و سيع مجدد يسمى

الاشراقيون كلية و ادراكه لا يحتاج الى الحس والبدن .

٢- الجزئيات فانية لا تبقى ولا كمال في درك الفاني كما قال الصادق (ع) الاشتغال بالفائق يضيع الوقت بخلاف الكلى فانه ثابت بتعاقب الافراد سيماما الكليات التي افرادها مجردة ثابتة كالمجردات التي في عالم الجبروت المسمى بعالم الذكر الحكيم .

واظنك قد دريت مما ذكرنا ان هذا الدليل ايضا يختص الجزئيات المادية واما المجرد كالعقل و ذات الرب تعالى فهو و ان كان جزئيا لكنه فوق الكليات و موجود كل شئ و يبقى ولا يفنى .

٣- لا يعتبر الشخصية في العلوم العقلية الاستدلالية لعدم امكان الاستدلال به اذا الجزئي لا يكون كاسبا او مكتسبا كما او ضحناه في سائر كتبنا . (راجع مقصود الطالب والمنطق المقارن) وهذا وجه سار تام . قوله : (فإن شئت الغنى) استفادة عرفانية من البحث والمراد ان عنى الانسان في مراودة المجردات .

قوله : (و اذا استتبع الخ) يعني ان الوصول الى الكلى وصول في الحقيقة الى جزئياته ايضا لكن لا الجزئي بما هو جزئي بل لحكامه الكلية بما نعم صداق و فرد لنفس الكلى من دون توجه الى خصوصياته الشخصية فيستفاد من قولنا الانسان ضاحك ان زيد او عمر او ٠٠٠ ايضا ضاحكون لا هم افراد الانسان ، ويستفاد حكم زيد بما هو زيد من الخصوصيات في هيكله و روحه الخاص به .

فيستفاد من الكلى حكم جميع افراده ايضا لكن حكمها الكلى من حيث انها مصاديق الكلى . فلا حاجة الى تجديد النظر لدرك الحكم الكلى

للأفراد .

قوله : (سباحة بحار الكليات ) السباحة والدوس اشاره الى اول مرتبة ادراك المجردات من المشاهدة فقط والغوص اشاره الى مرتبة اعلى و الوصول الى المجردات والاختلاط معهم على ماء افاده الملا صدرا .

قوله : (او كحباب في الداما ) السراب شئ في حد نفسه لكنه يخيل الذهن انه ماء و لكن الحباب ليس شئ عليحده اصلا و اذا نفتح فيه يذهب سدى . فالثاني اشاره الى فنا الجزئي في الكل و الاول الى فساد التوجه الاستقلالي اليه .

### في بعض احكام الموضوع

قوله : (على افراد موضوعها) و الحكم فيها و ان كانت بعنوان واحد نظير من في العسكرية و دار في البلد لكن لا يلزم ان يكون لجميع الافراد علة واحدة بل يمكن ان يكون لقتل كل منهم علة تخصه ولذلك لا يكون القضية الخارجية معتبرة في العلوم العقلية الاستدلالية لعدم وحدة في جهة الحكم و رجوعها في الحقيقة الى قضايا شخصية متکرة .

قوله : (كل اجتماع النقيضين الخ) لا يخفى ان ملاك كون القضية خارجية او ذهنية هو الحكم على الموضوع من حيث هو كذلك يعني ان كان الحكم على الفرد الذهني بما هو ذهني فهو ذهنية و ان كان الحكم على الفرد الخارجي بما هو خارجي فهو خارجية . ولا ريب ان في قضيه كل اجتماع النقيضين الخ ليس الحكم على الافراد الذهنية

لا جتماع النقيضين بماهى ذهنية اذ ليس المراد ان افراد اجتماع النقيضين الموجودة فى الذهن مغاير لاجتماع المثلين بل الحكم على طبيعى الفرد من دون توجه الى الذهن او الخارج . و كذلك الجبل فى قضية : كل جبل ياقوت مكن . ليس المراد خصوص الجبل الذهنى بل اصل الجبل مع قطع انتظر عن الذهن و الخارج .

والقضية الذهنية مثل ان يقال : هذا النعش المتصور في ذهنك  
صورة زيد مثلاً فان الحكم على الموضوع الذهني بما هو ذهنى . كما ان  
الخارجية مثل قتل كل من في العسكر ايضاً الحكم على الموضوع الخارجي بما  
هو خارجي . فالتحقيق ان الحكم في امثال كل اجتماع النقيضين الخ  
على نفس المفهوم لا يحتاج الا الى كون الموضوع مفهوماً صحيحاً مهتملاً  
كذىنعم لا باس به في السابعة راجع مقصود الطالب والمنطق المقارن  
ولعله مراد الآية البهبهانى مد ظله (1) من عدم الاحتياج الى وجود  
الموضوع اصلاً ان الرابط بين المفهومين فقط .

قوله : (نفس الامر) يعنى ان الحكم ليس على خصوص الافراد  
الموجودة فعلاً بل على كل فرد محقق في اي ظرف من الزمان ماضياً او  
حالاً او مستقبلاً .

قوله: (والحكم في المحصورة أيضاً الخ) كان الأحسن ذكره هذا  
المقال في بحثه عن "أقسام الحملية بحسب الموضوع" عند عدد المحصورة  
والطبيعية وكيف كان فغرضه الفرق بين الطبيعية والمحصورة بيان

(١) كان حيافى زمن طبع الكتاب اولا الان فى جدث الفراب مضى عليه سون ، رحمة الله عليه .

الحكم فى كلٍّ منها على الطبيعة لكن فى الطبيعة يقف الحكم على نفس الطبيعة ولا يسرى الى افرادها او اماكن المحسورة فلا يقف الحكم على نفس الطبيعة بل الطبيعة جعلت كالمراة للافراد في حكم على الافراد بوساطة عنوان الطبيعة . فالحكم فى المحسورة وان كان بحسب الظاهر على الافراد لكن التأمل يشهد على عدم امكان الحكم على كل فرد فرد لانه قد يكثر الافراد جدا بحيث قد يكون غير متناهية ولا بد في الحكم من تصور الموضوع فكيف يمكن تصور الافراد غير المتناهية تفصيلا فان التصور لا بد ان يكون اما بالقوى الجسمانية فمتناهية التأثير و التأثير لا تقدر على تحمل غير المتناهى .

خصوصا في القضايا الحقيقة التي يكون الحكم على جميع الافراد ماضيا او مستقبلا او حالا فان الافراد غير متناهية فلا بد من اخذ الطبيعة عنوان الافراد .

قوله : ( بالعقل المجرد البسيط المبسط ) المراد بالعقل اما العقل الجزئي في الانسان او الكلى وكل منه ما مفرد لكن العقل الكلى مجرد ذات او في مقام العمل والعقل الجزئي في الانسان وان كان مجرد بحسب الذات لكنه في مقام العمل يحتاج إلى البدن ( ولو بمنحو الاعداد كما مضى ) . وكل منه ما بسيط لا مركب و مبسط اي واسع وحيط .

### ( اقسام الحملية بحسب المحمول )

قوله : ( والعناية هنا بمعدولة المحمول ) لما ذكر في الصفحة بعد من ان المعتبر في ناحية الموضوع هو الذات وفي المحمول هو الوصف

و بالعدول و جزئية السلب يتفاوت المفهوم في جانب المحمول دون الموضوع الذي لا يعتبر فيه تغيير العنوان لعدم اخذ العنوان فيه الا للاشارة الى الموضوع .

وفيه ان الاشاره ، تختلف فان زيدا اشارة الى ذات و " لا زيد " اشارة الى غيره . ملعل الوجه في ذكر معدوله المحمول في كلمات القوم هو شيوخ العدول في جانب المحمول دون الموضوع .

قوله : ( اشعارا بان ذلك السلب عند وجود الموضوع ) ولا يخفى ان هذا الاشعار متحقق في المعدولة ايضا لاحتياج العدول الى الموضوع نعم حيث ان التحليل في سالبة المحمول اكتر يكون العناية بتحقق الموضوع فيها اكتر اذ بعد السلب و تمامية القضية يرجع ثانيا و كانه يصرح بان الموضوع موجود فالتفاوت بين سالبة المحمول و معدولة المحمول انا هو بحسب شدة التوجه الى تحقق الموضوع فالسالبة المحمول اكتر توجهها من المعدولة لم اذ كرناه و هذا نظير الترقى بكلمة " بل " في الادبيات حيث لا يتفوهون باصل المطلب من الاول بل يترقى شيئا فشيئا (١)

### الموجهات

قوله : ( لم تكن من باب الفصل والوصل ) يعني لم يكن البيتح جملتين فصلت احديهما عن الاخر في الشعر و وصلت في الشرح ( على القانون المرسوم في علم المعانى في عطف الجملتين الخبرتين اللتين بينهما جامع ) . بل يكون كلمة " تلك " في المصراع الثاني مضافا اليها

(١) قول الشاعر: بسائل بحروب بخششى علط گفتم جهان بخشى

لكلمة " جهة " فى المصراع الاول ويكون البيت جملة واحدة . ولا يخفى انه مبني على ما ذكره علماء المعانى تقليدا او فيه تأمل فان الانسالم لزوم العطف فى كل جملتين كذلك ولنا شواهد .

### فى بعض اقسام الموجهات

قوله : (لان واجب الوجود بالذات واجب الخ) يعني ان ما يكون وجوده واجبا بنفسه (لا بغيره كالممكناة ) يكون جميع صفاتة واجبة ولا يمكن ان يكون واحد من صفاتة ممكنا يحتاج فى الوجود الى غيره و الا لا يكون هذا الوجود الخاص واجبا وح فالقضايا المنعقدة فى صفات البارى تعالى ايضا ضرورية ازلية .

و قد عرفت ان الفرق بين الضرورية الذاتية والازلية التقييد بمادام الذات فى الذاتية دون الازلية لان الموضوع فى الازلية بنفسه وجود ليس فيه احتمالا لان من الوجود والعدم حتى يمكن تقييده بالوجود فان واجب الوجود لا يتحمل التقييد .

قوله : (الضرورية بشرط المحمول) توضيحه انك اذا قلت زيد قائم فالقيام محتمل لكن اذا اخذت المحمول فى ناحية الموضوع وقلت زيدا لقائما كان القيام ضروريا لكونه مفروضا او لا يمكن عدم القيام مع فرض القيام : و هذه الضرورة انما جئت من قبل المحمول و اخذت فى جانب الموضوع . و هذا امر ادله قده من قوله : لان حيثية الوجود الخ يعني ان فرض المحمول و اخذه فى الموضوع عبارة اخرى عن اعتبار حيثية الوجود ولا ريب فى ان الوجود كاشف عن الوجوب بمعنى ان الشى مادام لم ينسدا بواب عدمه و

لم يتحقق جميع شرائط وجوده لم يوجد او اذا وجد علته و جميع شرائطه وجب وجوده ولا يمكن عدمه والالزم انفكاك العلة عن المعلول .

### فوضى ارجاع الشيخ المتأله

قوله : (التاليه) التاله شدة التوغل فى علم الالهى ، والالهى معتقد الاله .

قوله : (فان الضرورة هي اليقين) لا يخفى ان الضرورة في باب جهات القضايا ليست بمعنى القطع واليقين بل بمعنى حتمية التتحقق حتمية واقعية فالحيوان ضروري للانسان قطعناه او شكتناه القيام غير ضروري للانسان قطعناه او شكتناه اليقين انما هو من صفات النفس و الضرورة في الموجهات امر واقعى .

وهذا الاشتباه من باب اشتباه اشتراك اللفظ على ما هو مذكور في باب المغالطة . وقد صدر هذا الخلط من " كانت " ايضا حيث قسم القضايا الى الاحتمالي وهو الممكنه والتحقيقى وهو المطلقه والقطعي وهو الضروري (١) .

فالحق ان البت في كلامها السهوردي اخذ بمعنى الضرورة الاصطلاحية التي من الجهات والبيان فعلان من البت كالرحم .

قوله : (اذا الوجود كاشف الوجوب جا) بمعنى ان جهة المحمول وان كانت (١) " كانت " بقلم " آندره كرسون " من سلسله نشريات " الفلاسفة العظام " قال في مترجم كلامه : از حيث جهت بر حسب ميزان يقيني كه شرح میدهند احكام احتمالي ( شاید این هست ) و تحقیقی ( این هست ) و ضروري ( این حتما هست ) از اینجا پیدا میشود . . . .

كفس المحمول محتملة و ان قولنا زيد قائم بالامكان مثلا يحتمل الصدق و الكذب من جهتين جهة اصل القيام وجهة امكانه ، لكنه اذا اخذت الجهة قيد المحمول و قيل القيام الامكاني ثابت لزيد كان الجهة اى الامكان قطعية و حتمية لعين ما ذكر في الضرورة بشرط المحمول من ان مع فرض وجود المحمول ( و كذا جهته) لا يمكن عدمه .

قوله : (والجهة ان جزء محمول الخ) بمنزلة دليل ثان على مذهب السهروردي و حاصله انه بد يهوى فان الجهة اذا جعلت جزء المحمول فلا ريب في صيرورة كل القضايا الموجهة ضرورية .

قوله : (فالا ولی ان يجعل الخ) دليل اول اقامه على مذهبه و حاصله ان الاختصار امر مطلوب و اذا جعل الجهة جزء المحمول تصير جميع الموجهات ضرورية ولا يلزم التفصيل في باب الموجهات .

كما ان قوله فانا اذا طلبنا في العلوم الخ) دليل ثان اقامه على مذهبه و حاصله ان الوجود انما يقظ بان الجهة في كل قضية ايضا مطلوبة لنا كاصل المحمول فاذ اقلنا الانسان كاتب بالامكان فكما اننا ننظر الى الكتابة ننظر الى الامكان الذي هو قيد للكتابة و فالجهة جزء المطلوب في المسئلة و قيد المحمول فيلزم ان يكون بين المحمول فيلزم ان يكون بين المحمول المقيد بالجهة و بين الموضوع نسبة وجهه وهي الضرورة . و هذه الضرورة الثانية هو المراد من قولنا الضرورة البتاتة بحسب اصطلاحنا .

قوله : (ان نحكم حكم جازما) لا يخفى ان الجزم و الحكم الجازم اتما هو من صفات النفس و الضرورة امر واقعى فالسهروردي ايضا اخلط في

بيان مذهبه الضرورة النطقية بالضرورة يمعنى القطع كما مضى من المصنف و " كانت " .

ان قلت : لعل السهروردی يريد من الضرورة الباتنة هو القطع الذي من صفات النفس لا الضرورة الواقعية . قلت ظاهر عبارته : الممكن امكانه ضروريا . . . هو الضرورة الواقعية لا بحسب اعتقاد المتكلم وصفه النفس .

قوله : (والجهة وان تصرالخ) اشكال على السهروردی في قوله اذا طلبنا في العلوم امكان شى او امتناعه فهو جزء مطلوبنا وحاصل الاشكال انا لانسلم ان الجهة جزء المطلوب دائمًا بدل الجهة كاصل النسبة (وقد مضى ان الجهة كيف للنسبة) مؤهلا لرؤئية المحمول في الموضوع وما به اينظر لا ما فيه ينظر فليست جزء المطلوب بل آلة اللحاظ .

نعم لانكر امكان ذلك فانه يمكن ان يلاحظ الجهة لحاظا استقلاليا فتصير جزء المطلوب كما ان المعنى الحرفى وان كان واسطة في الكلام بين المحكوم والمحكوم عليه ، يمكن لحاظه استقلالا فيصير معنى اسميا فيقال مثلا الا بتدائية في سرت من البصرة ابتداء مكاني ، فهذا ممكن لكنه خروج عن طبعه بالقسر اى بالنظر الثانوى .

ان قلت : يرد على السهروردی لزوم التسلسل اذ لو كان للجهة جهة ( كما صرحا بالضرورة ضرورة و . . . ) فللضرورة الثانية ايضا ضرورة ثالثة وهكذا .

قلت : هذا التسلسل انما يلزم من لحاظ الذهن فما دام يلاحظ الذهن ضرورة ثالثة و هكذا تترتب الضرورات فاذا انقطع اللحاظ انقطع

السلسلة .

## فى التناقض



قوله : (بدل بعضهم هذا الخ) وهذا التبديل غير كاف لكون التعريف حينئذ للرفع لا للنقيض فمفاد العبارة ان الرفع نقيض واما ان النقيض هل هو اعم من الرفع او اخص او مساو فغير مذكور في العبارة مع ان الغرض تعريف النقيض .

قوله : (بان المصدر الخ) واعتراض عليه بعض اهل العصر بلزوم الاستعمال في الاكثر لعدم الجامع وفيه ان للرفع الفاعل مع المفعولى مناسبة ليست له مع الضرب مثلا و التناسب لا يمكن بدون جامع راجع مقصود الطالب .

قوله : (من احد الشطرين لاما ع) خلاف المنطق " ديا تيك القائل يجواز اجتماع الضدين والنقيضين وخلاف البعض السوفسطائيين القائلين بيان ملوك الصحه والبطلان هو الذهن فكل حكم صحيح بحسب الذهن الذي ادركه ( راجع المنطق المقارن) ويأتى كلام في هذا الباب في بحث العكس ايضا فانتظر .

قوله : (اللائبت في الذهن الخ) لا ريب في انه اذا تصور " مفهوم اللائبت في الذهن " صارثا بتأفهه ولا ثابت بالمفهوم مع قطع النظر عن الوجود اى الحمل الاولى الذي ينظر الى اتحاد الموضوع والمحمول في المفهوم فقط نحو الانسان انسان اى مفهوما، و ثابت بالنظر الى الوجود اى بالحمل الشائع الذي ملاكه الاتحاد في الوجود نحو الانسان كاتب اى

بحسب الخارج والوجود لا بحسب المفهوم لأن مفهوم الانسان والكاتب متغايران و بحسب هذا الحمل الانسان ليس بانسان يعني ان مفهوم الانسان لا يكون انسانا واقعيا .

قوله : ( و هو في مادة الامكان ) التقييد بمادة الامكان لعدم جريان التضاد في مادة الضرورة مثل كل انسان حيوان ولا شيء من الحيوان بانسان فان الاول صادق . ان قلت : كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان كلتا هما كاذبه و ليس في ماده الامكان بل الضرورة قلت لان سلم انه من الضرورة فان الحيوانية ضرورية للانسان لا العكس فالانسانية ممكنته للحيوان لا ضرورية بمعنى انه لا يلزم للحيوان الوصول الى حد الانسان بالضرورة فهذا المثال من ماده الامكان و يكون مثلا لا للمتضادين .

و كذلك في الداخلتين تحت التضاد فان صدق كليهما لا يجري في مادة الضرورة كما ترى ان بعض الانسان حيوان بعض الانسان ليس بحيوان ليس اصادقين بل احدهما صادق و الآخر كاذب فتدبر جيدا .

### نـى تـقـاـيـضـ الـمـوـجـهـاتـ

قوله : ( اذ قد يكذب المركبة الجزئية الخ ) و ليس هذا بنفسه دليلا على الطريق الذي يذكره للمركبة الجزئية بل هو دليل عدم جريان ما ذكر في الكلية فيه افاد ليل ان نقىض الجزئية بالتردد في افراد الموضوع هو القانون الكلى في النقىض و هو ان نقىض كل شيء رفعه فان رفع الجزئية المركبة ملازم الكلية مرددة المحمول فتدبر في مثال المصنف :

بعض الحيوان انسان بالفعل لا دائمافان مفاده ثبوت الانسانية لبعض الحيوان وقتاً مأموراً وقتاً مأول ريباً ان رفع هذا الحكم انما هو باثبات الانسانية دائمأ مأموراً .

### قول بعض القدما

الغرض من هذا البحث الاشارة الى ان ما ذكرناه فى نقائض الموجهات انما هو على طريقة المتأخرین القائلين بان السالبة قضية مستقله فى قبال الموجبة فنقىض الضروريه الموجبة مثلاً قضية سالبة ممكنته عامة وهكذا . واما على طريقة القدماء القائلين بعدم استقلال للسالبة وانها ليست سوى الموجبة المدخلة لاداة السلب فلا يمكن ان يقال نقىض الموجبة ( كالضروريه الموجبة) قضية سالبة ( كالممكنة) بل نقىض كل موجبة ادأة سلب عليها فيرتفع التفاصيل المذكورة آنفاً .

قوله : ( خلافاً لما شاع بين المتأخرین) المتأخرون على ان فى القضية السالبة ايضاً كالموجبة نسبة و حكم و جهه كالموجبة وان الذهن الانساني كما يلاحظ النسبة فى الموجبة و يحكم بالارتباط بالضرورة او غير الضرورة كذلك يلاحظ نسبة فى السالبة و يحكم بسلب الارتباط سلباً ضروريأ او غير ضروري ففى السالبة نسبة و حكم و مادة كالموجبة .

قالوا و ماترى من ان القوم مثلكون فى كل باب من الا بواب بالقضايا الموجبة فهو لفضل الموجبات و لجريان شرائط السوالب فيها فيذكرون الموجبات و يعلم حكم السوالب بالقياس حتى ان معنى كل سالبة يمكن ان يرجع بوجه الى الموجبة فان معنى قضية سالبة ضروريه حكم فيها

بوجوب العدم والسلب يرجع الى موجبة ممتنع الوجود حكم فيها بامتناع الوجود فمعنى لاشى من الانسان بحجر بالضرورة يرجع الى معنى كل انسان حجر بالامتناع وعلى هذا القياس ممتنع العدم واجب الوجود وممتنع العدم ممكّن الوجود .

قوله : ( يثبت له او به الخ ) يعني ان السلب ليس شبيه يمكن ان يجعل موضوع افيثبت له معنى او يرفع عنه معنى او يجعل محمولا يثبت به معنى او يرفع به معنى فليس كزيد الموضوع في زيد قائم او زيد لاقائم و ليس كالقائم في المثال حتى يثبت به معنى القيام لزيد او ينفي به معنى عنه .

قوله : (على ان يعتبر ذلك فى الايجاب الخ) ولو لذاك الاعتبار  
لزم عدم تطابق الجملتين اذ من الظاهر ان معنى الدائمة السالبة نحو  
لاشيء من الفلك بساكن بالدوارم هو دوام السلب و ان عدم السكون  
دائمى للفلك مع انه لو فرض ان قيد الدوام انما هو للايجاب و قبل ورود  
السلب و السلب يرد على القيد يصير المعنى سلب الدوام و ان الفلك  
ليس بساكن دائمًا بل قد يسكن وقد يتحرك .

فلا بد من أنه بعد اعتبار الدوام في الموجب و مدخل النفي يجعل  
السلب قطعاً على كل جزءٍ جزءٍ فيصير المعنى أنه ليس بساكن في اليوم ولا في  
الغدو لا بعده و ٠٠٠ فيصير سلب الدوام بهذه المعنى عين دوام  
السلب ٠

قوله : ( فالسلب يرفع القيد والمقييد جميعا . يعني النسبة الإيجابية و جهتها .

## فى العكس المستوى

قوله : ( و مقارنة الكذب بالخ ) و توجيه بعض اهل العصر لا يوجب  
الامزيد الاشكال راجع مقصود الطالب .

قوله : ( و لفظ الاتحاد بالخ ) يعني ان الاصل لا بد ان يتخدم مع  
العكس و اتحاد هيئة الاصل مع العكس ليس بلزومها فكل مادة  
صرف التقارن فى مثل كل انسان ناطق وكل ناطق انسان لا يفيد .

قوله : ( مع صدق الاصل بالخ ) نقل عن " بي肯 " الاشكال على المنطق  
القديم فى قانون العكس بان معرفة الموضوع لا يؤثر فى معرفة المحمول  
لكونهما مفهومين مستقلين فالتعاكس و تغيير محلهما مما لا يفيد (١٠)  
و فيه انه ليس الغرض من قانون العكس معرفة المفهوم على نحو  
التعريف التصورى بل الغرض تحقيق الصدق الخارجى و التطبيق على  
الموارد على نحو باب التصديق وح فالموضوع والمحمول وان كانوا  
مفهومين لكن الارتباط الحتمى بينهما يؤثر فى تشخيص التطبيق و  
الصدق الخارجى كما لا يخفى .

ففائدة قانون العكس انه مع صدق اصل القضية لا تحتاج فى اثبات  
صدق العكس الى دليل كمقال المصنف : مع صدق الاصل العكس  
يعنى عن سند .

و نقل ايضا عن المنطق الجديد الذى اسسه " بي肯 " انه يلزم مطابقا  
الى قوانين " التعاكس " و " عكس النقيضين " و " التناقض " و " الافتراض "

المذكورة في المتنق القديم قانون "البداهة" وقانون "امتناع الحال" بعبارة أخرى حذف الوسط " وقانون "العقل الكامل" ايضا (١) و ذلك لأن صدق القضايا البدائية إنما هو بالبداهة الذاتية فيها من دون الاحتياج إلى قانون آخر من التناقض و نحوه فلا بد أن يدخل تحت عنوان قانون "البداهة" قال " هربرت ميلتون " : غفل ارسطو عن عنوان القضايا البدائية بعنوان خاص و اكتفى بقانون التناقض أى صدق أحدى القضيin من الأصل و النقض بدليل وعدم الاحتياج الآخر إلى دليل مع أنه لا يحتاج البدائيات إلى قانون التناقض و نحوه و بداهتها كافية في صدقها .

و أيضا قانون امتناع التناقض يثبت امتناع اجتماع النقضين و اما امتناع ارتفاعهما فيحتاج إلى قانون آخر نسميه بقانون امتناع الحال (أى الواسطة بين الوجود و عدم) و بعبارة أخرى حذف الوسط بين الوجود و عدم أى لا يمكن أن لا يجتمعان ولكن يرتفعان أى لم يكن وجود (أى القضية الموجبة) ولا عدم (أى السالبة) .

و أيضا قانون التناقض يثبت امتناع صدقهما معا و اما أن أى منهما صادق فيحتاج إلى قانون آخر نسميه قانون "العقل الكامل" يعني الصادق من النقضين ماصدقه برهان العقل .

و أقول ما هكذا اتورد يا سعد الابل .

يا غفله ليست تزول ابدا .

١- فان القضايا البدائية تذكر بعنوانها في مواد القياس مع أنها

ايضاً محتاجة الى قانون التناقض اذا البداهة يثبت صدق القضية  
البداهية واما كذب نقيضها فيحتاج الى قانون التناقض .

٢- والتناقض فائدته ماضى من ان " من احد الشطرين لامانص " لاصدق اي من القضيتيين ضده الدليل حتى يقال انه لا يشمل البداهيات لعدم الاحتياج الى دليل فيها ان الفائدة المذكورة عامة يشمل البداهيات ايضاً فان المراد من تلك الفائدة انه اذا صدق الاصل كذب النقيض و اذا كذب الاصل صدق النقيض واما ان الصدق ثابت بالذات او بالليل فهو ساكت فهو عام يشمل ما لا يحتاج الى الدليل ايضاً .

٣- وقانون التناقض يثبت امتناع الاجتماع والارتفاع معاً يعني النقيضان لا يجتمعان في الوجود والعدم وبعبارة اخرى لا يجتمعان ولا يرتفعان فلما نحتاج الى قانون امتناع الحال .

٤- وقانون " العقل الكامل " ما يذكر تحت عنوان " البرهان " في الانحاء التعليمية ويوصى بان لا يقبل من القضايا الا ما صدقه البرهان . و كان ما استشكله بعض المتنطقين (١) من ان المنطق القديم يقول كل مالم ينجر الى التناقض فهو صحيح اخذه من امثال هذه الكلمات الغربية بلا تأمل في كتبنا المنطقية .

قوله : ( لفقد الترتيب الطبيعي ) المراد بالترتيب الطبيعي كون المقدم ملزوماً والثانى لاماً كما فى المتصلة و عكسها صحيح بنحو الجزئية لاحتمال اعمية اللازم وليس هذا الترتيب فى المنفصلة بل مفادها صرف التمانع والتدافع بدون مزيد توجه الى الاول او الثانى .

(١) ( راجع المنطق المقارن فى بحث التناقض )

ان قلت : فى المتصلة قد يكون الاول علة و التالى معلولا و قد بالعكس و قد يكونان معلولى علقتان فليس فى كل الموارد المقدم ملزوما و التالى لا زماقلت الظاهر من الشرطية المتصلة كون المقدم ملزوما و التالى لا زما و يحتمل كون اللازم اعم .

وهذا مراد القوم من ان المقدم فى المتصلة ممتاز عن التالى بالطبع لاما ذكره بعض اهل العصر من كون المقدم علة و التالى معلولا ولا ماما ذكره فى مقصود الطالب من كون المقدم مع اداء الاتصال فيمتاز اذ لو اكفى فى الامتياز بهذا القدر فالمقدم فى المنفصله ايضا ممتاز بتقدم الذكر بل المراد ما ذكرنا من اللازمية والملزومية .

### عكس الموجهات

قوله : (ربما مكن صفة لنوعين الخ) الصفة هو المركوبية لزيد مثلا و النوعان هما الحمار و الفرس و ثبتت المركوبية لنوع الفرس بالفعل ولم تثبت لنوع الحمار بل ممكنة له فقط وح ففيصح ان يقال كل حمار بالفعل مركوب زيد بالمكان اي لا يمتنع ان يصير الحمار مركوب زيد و هذا صحيح ولا يصح ان يقال بعض مركوب زيد بالفعل حمار بالمكان اذ مركوب زيد بالفعل هو الفرس و هو لا يمكن ان يصير حمارا قطعا .

واما الفارابي فهو يقول للوصف العنوانى فى الموضوع انما هو على نحو الامكان لافعلية و معنى كل حمار مركوب زيد بالمكان ح كل ما يمكن حمارا يمكن ان يكون مركوب زيد و عكسه بعض ما يمكن ان يكون مركوب زيد حمارا بالمكان و هذا صحيح فان افراد الحمار يمكن ان تكون مركوبة لزيد

و هي حمير .

قال بعض الاعلام دام علاه (١) العكس صحيح حتى على مذهب الشيخ لأن الامكان في اصل القضية قيد للمحمول فلا بد ان يذكر مع الموضوع (الذى كان محمولا في الاصل) في العكس فيصير عكس قولنا كل حمار مركوب زيد بـالـاـمـكـان بعض مركوب زيد بـالـاـمـكـان حمار و هو صحيح فمذهب الشيخ في كون الوصف العنوانى هو الفعلية انما هو في المالم يكن قيد في الكلام و هنا قيد الامكان ثابت .

و انت خبير بـانـالـجـهـاتـفـيـالـقـضـاـيـاـعـنـدـالـمـنـطـقـىـ لـيـسـقـيـدـوـدـ اللـمـحـوـلـ وـقـدـعـرـفـتـمـنـالـمـصـنـفـقـدـهـ تـفـصـيـلـذـلـكـفـيـالـرـدـعـلـ السـهـرـوـرـدـىـ .

قوله : ( و اللاتى تلت : اى الوقتىان والمطلقة العامة والممكنتان و هذه خمسة و مع الوجود يتين تصير سبعة .

قوله : ( اذ خصها الوقتية ) مفad الوقتية ان الحكم ضروري في الوقت المعين لا دائم او لا ريب في كون هذا المفad اخص من الممكنتين لعدم قيد الواقع فيه مفضلا عن كونه ضروري او من الوجود يتين و المطلقة التامة ايضا لـانـالـوقـعـفـيـهـالـيـسـقـيـدـاـبـوقـتـمـعـيـنـ وـلاـبـالـضـرـورـةـ وـمـنـالـمـنـتـشـرـةـ ايـضاـ لـعدـمـقـيـدـالـوقـتـفـيـالـمـنـتـشـرـةـ بـكـوـنـهـمـعـيـنـاـ . وـاـنـشـئـتـالـتـفـصـيـلـ فـرـاجـعـ ما كتبنا في تحقيق نسب القضايا في سابق الزمان في مقصود الطالب .

قوله : ( للزوم ) يعني ان العكس لازم لاصل القضية و اصل القضية هنا ( اى غير الوقتية ) اعم من الوقتية و لازم لها الكون الاعم لـازـمـالـلـاـخـصـ (١) هو الـاـيـةـالـحـجـةـالـبـهـبـهـانـىـ مـدـظـلـهـ .

فلو كان للعلم عكس لزم أن يكون للآخر أيضًا عكس لأن العكس المفروض لازم الاعم والاعم لازم الآخر ولازم اللازم لازم فعدم العكس للآخر دليل عدم العكس للعلم أيضًا .

قوله : (مثاله اللافت) الا ان يقال كلمة " وقت التربيع " قيد للمحمول وعكسه بعض الممنهض وقت التربيع ليس بقمر و هو صحيح راجع مقصود الطالب .

### عکس النقيض

~~~~~

قوله : (لكن اتبنا على القديم) هنا اباحث اربعة : في طريقة القدما والمتاخرين و دليلهم ، و في وجه عدول المتاخرين و صحة اشكالهم على القدما وعدمه ، و في صحة طريقة المتاخرين ، و في فائدة عكس النقيض .

١- عكس قولنا كل انسان حيوان على طريقة القدما كل لا حيوان لا انسان واستدلوا عليه بأنه لو لم يصدق لصدق نقيضه و هو ليس بعض الاحيوان بلا انسان اي بعض الاحيوان انسان و عكسه المستوى بعض الانسان لا حيوان مع ان مفهوم اصل القضية (و الفرض صدق الاصل) كل انسان حيوان وهذا اخالف .

٢- او رد عليهم المتاخرون بان من مقدمات استدلالكم ان مفهوم ليس بعض الاحيوان بلا انسان هو انه بعض الاحيوان انسان و لانسلم بذلك فان الاول سالبة جزئية و الثاني موجبة جزئية و السالبة اعم من الموجبة للزوم الموضع في الموجبة دون السالبة و صدق الاعم

لا يستلزم صدق الا خص .

٣- قال المتأخرون فالطريقة الصحيحة لعكس النقيض ان يبدل عين الاول و نقيض الثاني مع اختلاف فى الكيف فيقال لا شى ممالييس بحيوان انسان واستدلوا عليه بانه لو لم يصدق لصدق قضية و هو بعض اللاحيوان انسان (وهو قضية وصل اليها القدماً بواسطة قضية ليس بعض اللاحيوان بلا انسان بناً على اتحاد مفadهما) و عكسه المستوى بعض الانسان لا حيوان مع ان اصل القضية كل انسان حيوان هف .

٤- و اشكالهم غير وارد لان الفرق بين الموجبة والسلبية فيما يحتمل عدم الموضوع في السلبية و اما في المقام فلا زال الموضوع ثابتاً قطعاً اذ كل ما ذكر من العكس و نقيضه و مراده جميعاً فرع اصل القضية اي قولنا كل انسان حيوان و هو موجبة و لها موضوع فلما فرق بينهما في المقام .

٥- لكن طريقة المتأخرين غير صحيحة في السوابق الكلية اصلاً فانه لو قيل لا شى من الانسان بقدر يكون عكسه على طريقتهم كل لا يقدر انسان وهو كاذب و كذا كل لا حجر انسان في عكس لا شى من الانسان بحجر .

فوجه عدم قبول طريقة المتأخرين ليس صرف انه غير متداول في العلوم كما قاله الاشتياقى من ان طريقتهم غير متداولة و طريقة القدماً مرضية " بل لا يكون صحيحاً .

كيف وانا امة نقبل الكلام الصحيح و نستخرج منه المطالب و لو لم يقبله ساقونا و اساس تحصيلاتنا في الحوزات العلمية على مبني " اعلم " لا " اقرء " .

ومن الظاهر ان هذا المقام غير مقام عدم اعتبار بعض القضايا الموجبة الصحيحة فان ذلك المقام مقام الاستعمال وهذا مقام الاستدلال والاحتياج واذا كان شئ مفید الاستدلال فلا معنى لردہ بصرف عدم ذکر القوام .

فتأمل جيداً او انظر الى ما يزداد على المنطق القديم قلما يوجد مطلب صحيح يضاف الى المنطق القديم فارجع البصر كرتين الى ما ذكره ابن سينا وقد مضى في اول الكتاب من قوله : انظروا ما عشر المعلمين هل اتى احد بعده زاد عليه او اظهر فيه قصوراً او اخذ عليه ما خذ امع طول المدة وبعد العهد

٦- وفائدة عكس النقيض ما مضى في عكس المستوى من انه ^٦ مع صدق الاصل العكس يعني عن سند .

في القياس

ان قياساً : ويسمى بعض الغربيين (١) القياس تحولاً لانه في الحقيقة تحويل القضيتين (الصغرى والكبيرة) الى قضية ثالثة اخرى .

قوله : (فان قيل) مراده الاشكال في القياس الاستثنائي فان نتيجته قد ذكرت في متن القياس بمادته وهيئته كما ترى من مثال ان كان زيداً انساناً كان حيواناً لكنه انسان فهو حيوان فان جملة " فهو حيوان " مذكورة بعين عبارته وهيئته في

(١) " هربرت ميلون " و " بوزانكت "

متن القياس (اى كان حيوانا) فليست النتيجة قوله آخر .
والجواب انه احيين ما كانت فى متن القياس لم تكن
جملة مستقلة يصح السكوت عليها والاتى فى النتيجة جملة مستقلة فهذا
كاف فى كونها " قوله آخر " .

قوله : (اشارة الى المذهب الحق) و وسنيير انشاء
الله تعالى الى وجهه تلك الاشارة و انه افى كلمة " استلزمت "
دون استبعت او انتجت .

قوله : (وهل بتوليد) فى العام ابحاث ١ - فى
الاقوال فى باب انتاج المقدمتين ٢ - دليل المذهب
الحق و رد عيره ٣ - الوجوه المحتملة فى كيفية تحقق
المذهب الحق .

١ - اما الاقوال فثلثة : ١ - قول المعتزله بان المقدمتين
مولدتان للنتيجة ولا تأثير لغيرهما اصلا من الله تعالى او عيره ،
وانهم يعتقدون بما ذكرناه فى كل الاسباب الظاهرة فيعتقدون ان
الاحراق معلول النار فقط بلاد خالمة من الله تعالى (بعد ايجاد
النار) فيه فالله تعالى اعتزل عن الخلق و العالم مشترك بين
الله و خلقه ، الله تعالى حلقة و الخلق بعد اهواه العلة المستقلة .
قال تعالى و ما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون .

٢ - قول الاشاعرة بان التأثير كله لله تعالى مستقيما و ليس
لالمقدمتين (وللنار مثلا) تأثير اصولا و اما عادة الله تعالى جرت بايجاد
الاحراق عقىب النار و النتيجة عقىب المقدمتين بلاد خالمة لها فى النتيجة

وهذه العقيدة زعموا منهم بانه كمال التوحيد فيلغى الغير عن التأثير اساساً غلطة منهم عن "الواحد لا يمكن عقلان يصدر منه الا الواحد" . وعن انه تعالى يابى الا ان يجرى الامور الا باسباب (كما قال الصادق عليه السلام كمامي الكافى) . وعن ان هذه الاسباب ايضاً ليست شيئاً مستقلافى قبال السرب تعالى بل الكل مطويات بيمينه فلا ينافي التوحيد بل يؤكده (١) وعن ان هذا الاعتقاد خلاف الوجدان الذى جعله الله فينافيان وجداً ناقضاً بالارتباط بين النار والحرق .

٣— قول المحققين من الحكماء والمحدثين بان هذه الاسباب معدة لقبول فيض الله تعالى والفيض انما هو من الله تعالى فالعلة التامة هو الله تعالى و هذه الاسباب لا هو الله تعالى فقط ولا هذه الاسباب فقط ، وبالحقيقة العلة التامة هو الله تعالى و افعاله فان الاسباب فعله كتابى . كما قال المصنف في المقام : و الحق ان فاض من القدسي الصور و انما اعداده من الفكر يعني اعمال الفكر و تحصيل المقدمات ليس الا معداً للذهن و موجباً لل-liاقته للاستفادة من الله تعالى واما الفيض و النتيجة فهو من عالم القدس .

و ظاهر المحدث المجلس قوله (١) موافقته للاشاعرة ان عادته تعالى جرى بايجاد المسببات عقىب الاسباب و انكر على الفلسفه اشد الانكار لكن القدرة في كلامه تعطى بان النزاع لفظي و انه لم يتقدّر

(١) فان اثبات الصانع بقانون العلة والمعلول .

(٢) ص ١٨٨ ج ٦ بحار

مدادهم فراجع ولا حظ .

٢- والمحققون يستدلون او يمكن ان يستدل لهم بان الوجدان قاض بالارتباط بين المقد متين و النتيجة وليس ارتباط العالم متغير والمتغير حادث مع "فالعالم حادث" مثل ارتباط "ضرب زيد و كرم عمرو" مع "فالعالم حادث" و لا جل هذا الارتباط نحكم بلزم المناسبة بين المقد متين و النتيجة . هذا والا .

وليس هذا الارتباط بنحو العلية التامة حتى يكون تصور المقد متين بنفسه موجباً بنحو العلية التامة للنتيجة ضرورة ان الوصول الى النتيجة انما هو حركة الذهن نحو المطلوب والذهن انما يتحرك بعون الله تعالى بل كل شئ في العالم انما يفعل ويتحرك بعون الله و بحوله وقوته تعالى . اذ الممكن يحتاج الى العلة حدوثاً و بقاءً و هو بديهى بعد الدقة في معنى الممكن و انه لا شئ ، من ذاته ، فالذهن و كل شئ في العالم كما انه يحتاج الى الله تعالى في اصل الوجود يحتاج اليه في بقاء الوجود و ايجاد الاثر . اضف اليه ان لا معنى للعلية في السلسلة العرضية للعالم (١) اذ الكل في رتبة واحدة و العلية انما تصور بين موجود أعلى رتبة و موجود أدنى حتى يفض الأعلى على الأدنى فالعلية انما هي من الله تعالى لعالم المجردات او من المجردات لعالم

(١) للعالم سلسلتان عرضى و هو عالم الم موجودات التي في رتبة واحدة كالاجسام المادية و العقول التي في رتبة واحدة (و يعبر عنها بالعقل العرضية المتكافئة على القول بوجودها) و طولى و هو عالم الم موجودات التي بعضها فوق بعض رتبة كعالم المجردات مع عالم الشهادة المادية فان الاول فوق الثاني رتبة .

الظاهر فالدّقة في جميع ما ذكرنا تفيد أن المقدمتين معدّة للذهن توجب استعداده ولياقته للنتيجة لأنّهما علّة تامة بدون تأثير من الله تعالى فانه اعتقاد اسرائيلي يهودي دخل الاسلام قال اليهود يد الله مغلولة غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا ٠٠٠ بل : كل يوم هو في شأن ، انا موسعون ، بيده ملكوت كل شيء ٠٠٠٠

ولأن الله تعالى بذاته (بلا فعله و بلا ايجاد سبب منه تعالى علة تامة للنتيجة لأنّه تعالى ابى الا ان يجري الامور بأسباب كما قال الصادق (ع) و كما قال تعالى : و ابتغوا اليه الوسيلة ، و كمانراه من نظام التكوين و الايجاد فان كل اثر في العالم انما يتحقق باذن الله تعالى بعد وجود سبب ظاهري و لو كان هذا السبب ظاهري بلا اثر اصلاً كان هذا النظام التكويني لغوا من الله تعالى و اللغو ليس من الله تعالى كما ان برهان النظم في العالم يفيد النظم القاطع في تمام جوانب العالم . و كمانرى ان الوجدان حاكم بارتباط النار و الاحراق و نحن نقطع بان لا خطاء في هذا الوجدان فانه وجدان وحضور (كما قلنا في محله بانه لا بدان يزداد في الانحاء التعليمية اصل بعنوان ازوم التبعية عن الوجدان الصريح و عدم الاعتناء الى ما يتخيل برهاناً فان الوجدان القاطع كاشف عن خلل في برهاناً) و كما يقتضيه الامر الاتي ، و كما قال على (ع) : عمل الفكر تورث نوراً مع قوله : (ع) العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء ، بمعنى عمل الفكر مقدمة و معدة و الله تعالى هو المفيس .

ثم اعلم انه تعالى انما يوجد الاشياء و يفيض عليها بواسطه كما

تفتراضية "قانون الواحد لا يصدر عنه الا الواحد" اي الموجود البسيط الذي لا جهة تكثّر فيه اصلا (و هو الله تعالى) لا يمكن ان يصدر عنه الكثير اصلا كما برهن عليه في الفلسفة و كما يشير اليه آية "وابتغوا اليه الوسيلة" رواية "ابي الله ان يجري الامور الا بسباب" و وصف امامنا القائم المنتظر "عج" في الدعا: "بيمنه رزق الورى و بوجوده ثبتت الارض و السماء" و لعل وجه رواية: لو لا امام لساخت الارض باهلهما" ذلك و ان كان يحتمل فيها العلية الغائية (و التفصيل في محله و لعله يأتي الكلام فيها انشاء الله تعالى) .

و كما هو نظام اعمال النافان المرسوم الذي لا يمكن التخلف عنه في الحكومات مثلان يرجع امور القرى الى البلد و امور البلاد الى مركبها و امور مراكز كل مجموعة البلاد الى مركز الكل و هكذا حتى يصل لبابه و لبه الى الرئيس الاول في كل مملكة .

و هذا النظام في اعمال النا ريب في انه مأخوذ من نظام التكوين المحسوس لنا بالوجودان ففي العالم ايضا يجري الا وامر التكويني من مبدئ المبادى الى المتصل بذلك المقام القدس اي العقول (١) مثلا ثم الى (١) وقد صرّح القوم في موضع متعدد منه في رساله الدعا (لابن سينا) بان المراد بالعقل هو الملائكة المقربون و كذلك صدر المتألهين في شرح الكافي (العقل والجهل) و ليعلم ان الانسان مع كونه موجودا ماديا قد يترقى الى حيث يصل او يعلو العقول فيستفيق من رب تعالى بلا واسطة و يفيض باذنه على سائر الموجودات و لعله من هذا الباب روايات فضائل الائمه عليهم السلام .

و هذا من عجائب خلقة هذه الاعجوبة و ما الطف قول السهروردى بان لا حد للانسان .

المجردات التي اسفل منها نهم الى النفوس الكلية ثم الى عالم الشهادة والظاهر و امور هذه الموجودات انما تتصعد بالترتيب الى الله تعالى و هو غاية الغايات كما انه مبدأ المبادى . و مع هذه فالروح القدسى يجري في جميع هذه المراتب على حسب درجاتهم .

ولابد ان امثل مثلا آخر من انفسنا فان كل جزء من اجزاءنا كالسمع مثلا انما يتاثر و يجري عليه ما يختص من الغذاء بالسمع من طريق العضو السمعى المجموعى و هو يسمع الا صوات و لا ارتباط له من هذه الجهة بالبصر وباليد وبالرجل و هكذا لكن امور الكل يصعد الى النفس و الروح الانسانى الواحد يكون سمعا فى ناحية السمع و بصرافى ناحية البصر و هكذا فتدبر حيدا تفهم المراد .

فتحصل من جميع ما ذكرنا ان افاضة الفيض من الله تعالى انما هو بواسطة عالم القدس ولا مؤثر حقيقي في الوجود الا الله تعالى .

واذا تدبرت في اطراف ما ذكرناه تفهم مراد المصنف في الباب . قوله : (ان فاض من القدس الصور) يعني ان افاضة مئون من المجردات المقدسة على الذهن لكنه باذن الله تعالى .

٣ - وفي كيفية فيضان الصور من عالم القدس على الذهن اقوال و لا بد قبل تذكيرها ببيان مقدمة في بيان حافظ الكليات و المراد من العقل الفعال فنقول :

مدرك المحسوسات الحس المشتركة، الذي يدرك كل محسوس بواسطة احدى القوى الخمس الظاهرة .

ويسمى " بنظاميا " و اذا ادرك المحسوس فيحفظه في قوة اخرى

تسمى "الخيال" فالخيال حافظ المحسوسات بعد دركها . و مدرك المعانى الجزئية الواهمة فحافظها بعد الدرك قوة اخرى تسمى حافظة و مدرك المعانى الكلية لا ريب انه العقل اي نفس الروح والنفس قالوا فلابد ان يكون حافظا غير النفس لأن المدرك غير الحافظ ولا يمكن ان يقال قسمة من النفس تدرك و قسمة اخرى منها تحفظ لأن النفس مجرد والمجرد لا يتبعض فلابد ان يكون حافظ المعانى الكلية في خارج النفس ولا محالة يكون من عالم المجردات والعلو فانها "الذكر الحكيم" و لذ لك كله قالوا لمعانى الكلية جميعا ثابتة في موجود عقلانى مجرد بيده متى بير العالم (كما ان التعليم ايضانوع من التدبير) و لذ لك سموه عقلا فعلا اي بيده الفعل والعمل .

ولا بد اياضابعده هذه المقدمة بيان مطلب اخر و هو بيان الاقوال في كيفية الابصار في العين (هذا العين الظاهرة في البدن) ليترين التشبيه الذي ذكره المصنف قوله و ليعلم كيفية فيضان العلم في النفوس فإنه ايضانوع من الابصار نعم هو ابصار باطنى و اشراق واقعى اشرف و أعلى من الابصار الجسماني (١)

فتقول قد اختلف في كيفية الابصار على اقوال :

١- قول الطبيعين (و قبله ارسطوا و اتباعه كالشيخ الرئيس و غيره) و هو ان مقاولة المبصر للباصرة توجب استعداداً تفيض به صوته على الجلدية (اي انسان العين المسمى في لساننا " مرد مكت") فانسان العين يحمل صورة من المبصر الخارجي . و ليس المراد انتقال صورة (١) لهم اعين لا يبصرون بهما . من كان في هذه اعمى فهو في الآخرة اعمى .

مادية من الجسم الى العين بل المراد وجود صورة مماثلة للصورة
الخارجية .

٢— قول الرياضيين وهو ان مقابلاً للجسم توجب خروج شعاع من
البصر على الجسم (الذى له نور والا لا يتحقق الرؤية) وينعطف من
الجسم على البصر ويرى العين بسبب هذه المقابلة والانعطف والكلام
في هذا الشعاع هل انه خارج من العين او يحدث خارج العين وفي
كيفية شكله الهندسى المخروطى وجوه واقوال والى هذين القولين
(الرياضي والطبيعي) وجوه القول الثاني اشار المصنف فى فلسفته
حيث قال :

قد قيل الا بصار بالانطباع	و قيل بالخارج من شعاع
مضطرب الآخر او مخروطى	مصنم او الف من خطوط
لدى الجليدية رأسه ثبت	قاعدة منه على المرئى حوت

٣— القول الحديث وهو حدوث صورة مشابهة للخارج على سطح
الشبكة بعد العبور من انسان العين نظير آلة العكاس .

٤— قول صدر المتألهين وهو ان النفس بقدرتها الخلاقة باذن
الله تعالى يخلق صورة مشابهة للخارج فى صنع النفس ثم تظهر تلك
الصورة من النفس فى انسان العين لكمال لطافته والى هذا القول
اشار المصنف بقوله : و صدر الارا هو رأى الصدر ، فهو جعل النفس روايا
يدرى ، للعضو اعداد افاضة الصور ، قامت قياماً عنه كالذى استتر .

وقد عرفت ما ذكرنا كله ان العين يتحمل صورة على جميع الاقوال
الاعلى قول الرياضيين .

وقد قال الصادق (ع) في بيان رؤية الله تعالى : انه لا يحتمل شخصا منظور اليه (1) اي غيره تعالى يتحمل شخصا هو الصورة .

اذا عرفت ذلك كله فاعلم ان في كيفية فيضان العلم اقوال :

١- انه على طريق الرشح : يتصل النفس بالعقل الفعال الذي قد عرفت انه حافظ العلوم اتصالا روحانيا فيترشح العلوم منه على النفس على حسب استعداد النفس نظير قول الطبيعين بحدوث صورة في العين عند المقابلة فهذا القول ايضا يقول بحدوث صورة علمية في النفس الاتصال المعنوي من رشحات العقل الفعال .

٢- على سبيل الاشراق يشرق نور العقل الفعال على النفس المستعد المشغول بالتفكير (و في هذه المرتبة يسمى العقل بالفعل) و ينبعط هذا الشروق من النفس الى العقل الفعال فيرى الشخص ما في العقل الفعال من العلوم بقدر استعداده نظير قول الرياضيين في الابصار بأنه يخرج شعاع من البصر الى الجسم و منه يعطى على البصر فيرى الجسم .

٣- على سبيل الفنا : اذا اكمل اتصال النفس بال مجرد والغيب يغنى فيه اي لا يرى غيره و يغفل عن الغير و بالفنا في المجرد الذي هو فنا في الله تعالى يرى الاشياء بعين رؤية المجرد (وقد تقدم بحث الفنا مصادر ارجع) فبالفنا في الله يكون سمعه و بصره عن الله تعالى كما قال تعالى في الحديث القدسي : لا يزال عبد المؤمن يتقرب الى النواقل حتى تكون سمعه الذي يسمع لربه و يصره الذي الكافى . (1)

يبصر به و يده الذى يبطش بها . . . فعلمه علم الله تعالى بهذا الاعتبار و اذا اخطأ علمه فمن نقض توجيهه وعدم حصول الفنا له . (فبالفنا يعلم عمل الله و هو كمال العشق وقد مضى) نظير اعتقاده قوله فى الابصار ان النفس تغدر به الصالحة باذن الله يوجد صورة فى النفس .

ج

ان قلت لا تفهم هذه الاقوال في فيضان العلم من الاتصال بالغيب
والاشراق من الغيب والفناء في الغيب لخصوص العلم لمن لا يعتقد
بالغيب كالكافر فكيف يحصل لهم الاتصال بالغيب والاشراق او الفناء
و هم لا يعتقدون بالغيب اصلا ؟

قلت ليعلم ان هذا الاشكال على قول المعصوم (ع) اياحيث يقول : العلم نور يقده الله في قلب من يشاء و قوله : عمل الفكر تورث نورا فالكافر لا نور له ولا يعتقد بالرب حتى يقذف فيه . فاعلم ان الاتصال بالغيب لا يلازم اقتقاده فعند التوجه التام الى العلم والغفلة عن الشهوات وسائر الموانع يحصل الاتصال بالمعنى والعلوم التي في الغيب وهو بعينه اتصال بالغيب .

فالاتصال والاشراف والفناء لا يلزمه اعتقاد الغيب كما ان حصول الاشراق والصورة وايجادها فى ابصار البصر لا يلزمه علم المبصر بذلك فكم من مبصر لا يفهم حقيقة الصباره ؟ كما ان المراد بالفناء والااتصال ليس الرياضة النفسانية والتقوى

المعروف بيننا بل الغفلة عن موانع العلم اى القوى الغضبية والشهوية و نحوهما فان من يريد حل مسئلة لا بد ان يغفل عن الموانع كلها حتى يتمركز قواه الد ماغية فى تلك المسئلة و عند ذلك يقذف من جانب الله تعالى (و هو علة كل شى) نور فى قلبه هو العلم ، لأنورانية الباطن بجميع الجرائم المعروفة بيننا .

اذا عرفت ذلك فاعلم ان فى تصور الكليات الحقيقية الوجود ية
مد هبين: ١ - مذهب المشائين و هو انه تنتزع من تصور الافراد فان
الذهن يتصور الافراد ثم يحذف الخصوصيات الفرد ية فيبقى الجامع
الكلى فى الذهن . ٢ - مذهب الا شرقيين و حاصله ان للكليات الحقيقية
غير هذه الافراد الخارجية فنجد عقلانى مجرد فى عالم الذكرى التجربى
هذه الافراد و يقىض عليها باذن الله تعالى و الذهن اذا توجه الى
الكلى ففى الحقيقة توجه نحو ذلك الفرد المجرد لكنه امكان بعد الطريق.

وكون المشاهدة غير ندية بل مشوبة لا يدرك جميع الخصوصيات لذلـك
الفرد العقلانـي فيرى انه ينطبق على جميع الافراد فيتخيل انه ادرك
الكلـى وحـة فـتنمية الكلـى (على المعنى المصـطلـح) ليس الاـصرف تـوهـم
الـذهـن وـالـوـاقـعـ من معـنىـ الكلـىـ هوـ السـعـةـ الـوـجـودـيـ الـذـىـ فـيـ اـصـطـلاحـ
الـاـشـرـاقـيـينـ ،ـ الـذـىـ فـيـ ذـلـكـ الـفـرـدـ الـمـجـرـدـ فـاـنـهـ مـوـجـودـ مـحـيـطـ .
ـ قـالـواـ وـهـذـاـ نـظـيرـ ماـذـاـ بـصـرـتـ شـبـحـاـ عـنـ بـعـيدـ فـحـيـثـ لـمـ يـتـمـيـزـ عـنـدـ كـ
ـ تـحـتـمـلـ اـنـطـبـاقـهـ عـلـىـ زـيـدـ وـعـمـرـ وـ وـ وـ وـ .

ـ وـ حـيـنـئـذـ فـاعـلـمـ اـنـ مـرـادـ الـمـصـنـفـ قـدـهـ مـنـ قـوـلـهـ :ـ (ـ وـ الـكـلـيـاتـ الـمـتـخـلـصـةـ
ـ اـنـ دـرـكـ الـكـلـيـاتـ وـ اـحـكـامـهـاـ عـلـىـ مـذـهـبـ الـاـشـرـاقـيـينـ لـيـسـ بـوـرـدـ شـئـ
ـ فـيـ الـذـهـنـ حـتـىـ يـجـعـيـ مـذـهـبـ الـمـغـتـلـهـ الـقـائـلـيـنـ بـالـعـلـيـهـ وـاـنـ الـمـقـدـ مـتـيـنـ
ـ مـوـلـدـ تـأـنـ لـلـنـتـيـجـهـ اـذـ لـيـسـ مـوـلـودـ حـتـىـ يـكـوـنـ لـهـ مـوـلـدـ .

تقسيم للقياس

ـ قـوـلـهـ :ـ (ـ الـاـشـكـالـ فـيـ تـرـبـعـ)ـ وـ بـعـضـ الـمـنـطـقـيـينـ الـغـرـبـيـيـنـ (ـ ١ـ)ـ يـهـرـبـونـ
ـ الـاـشـكـالـ الـاـرـبـعـةـ عـلـىـ تـرـتـيـبـ اـخـرـ غـيـرـ الـمـرـسـومـ وـ هـوـ اـنـ الشـكـلـ الـاـولـ (ـ وـ
ـ يـسـمـونـهـ الشـكـلـ الـمـسـتـقـيمـ)ـ شـبـيهـ الشـكـلـ الـرـابـعـ الـمـرـسـومـ غـيـرـ اـنـ مـوـضـعـ
ـ النـتـيـجـهـ اـنـمـاـهـوـ فـيـ الـكـبـرـىـ لـاـصـغـرـىـ نـحـوـ الـحـيـوـانـ جـسـمـ وـ الـبـقـرـحـيـوـانـ
ـ فـبـعـضـ الـبـقـرـ جـسـمـ ،ـ وـ يـسـمـونـهـ مـسـتـقـيـمـاـ بـمـاـنـبـعـ خـطـهـمـ الـكـاتـبـىـ مـنـ الـاـبـسـرـ
ـ وـ الشـكـلـ الـثـانـىـ وـ يـسـمـونـهـ غـيـرـ الـمـسـتـقـيمـ وـ هـوـ الشـكـلـ الـاـولـ الـمـرـسـومـ
ـ وـ لـيـسـ مـوـرـدـ اـسـتـعـمـالـهـمـ نـوـعـاـ .

(ـ ١ـ)ـ هـرـبـرـتـ مـيـلـوـنـ وـغـيـرـهـ .

والشكل الثالث و يسمى الشكل المنفى و هو الثانى المرسوم ووجه التسمية ان النتيجة سلبى .

والشكل الرابع و يسمى الجزئى لكون النتيجة جزئية هو الشكل الثالث المرسوم .

قوله : (بديهى الانتاج) والشبهة فى الشكل الاول معروفة من القديم و ذكرها الغربيون ايضا تفصيلها فى المتنق المقارن .

قوله : (حتى يكون الموضوع الخ) يعنى ان كثرة توجه الذهن الى الكليات و العناوين عاشرت منشاء للغفلة عن المصاديق و التوجه التام الى العناوين الكلية و لذلك يكون حكم بحسب وصف للموضوع معلوما و بحسب وصف آخر للموضوع مجھولا كالحساسية للحيوان فانها معلومة الثبوت لعنوان الحيوان و مجھول الثبوت لعنوان الانسان مع ان الانسان من مصاديق الحيوان فتعلم ارتباط الحساس مع الحيوانية و نغفل عن الارتباط مع الانسانية .

قوله : (ثم ضروب الثانى المنتجة) و انما اشترطوا كلية الكهري لئلا ينتقض بمثل قولنا لا شئ من الحجر بحيوان و بعض الجسم حيوان بعض الحجر ليس بجسم . ووجه الانتاج فى الضروب المنتجة ان فى مثال لا شئ من الحجر بحيوان و كل بقر حيوان مثلا يثبت الارتباط بين الحيوان و البقر و ينفى الارتباط بين الحيوان و الحجر فيعلم انه لا ارتباط بين الحجر و البقر اذ لو ارتبطا (و الغرض ارتباط البقر و الحيوان) لكان الجر له ارتباط بالحيوان بواسطة البقر مع انه نفى اي اقسام الارتباط بين الحجر و الحيوان فى الصغرى .

قوله : (من مطلع الانوار) يعني ان العلم من عالم القدسى اى الذكر الحكيم كما مضى و هو باذن الله تعالى فالعلم ح من الله تعالى اى مطلع كل نور بواسطه عالم العقول والذكر .

والمراد من النور نور العلم اذ العلم نوره يظهر الاشياء و يرفع به ظلمة الجهل كما في الحديث : العلم نور ينفعه الله في قلب من يشاء .
قوله : (ثم ضرب الثالث) ان قلت ما واجه لزوم ايجاب الصغرى في الشكل الثالث ولم لا يكون مثل الشكل الثاني حيث ينبع من اختلاف المقدمتين في الكيف ؟

قلت : وجهه ان الحد الاوسط محمول في مقدمة الشكل الثاني والاكبر موضوع الكبرى والصغر موضوع الصغرى فليس الاكبر محمولا بخلاف الشكل الثالث فان الاكبر محمول في الكبرى و يحتمل كون المحمول اعم فلا يمكن سلبة عن الصغر لاحتمال كون الاكبر المحمول جنسا للصغر و الاوسط كليهما فلما يمكن سلبة عنهما كماترى في مثال لا شى من الحيوان بحجر و كل حيوان جسم لا شى من الحجر بجسم و هذا اذ ب .

قوله : (و رابعا ينبع عن الطبع) والتحقيق ان شرط " خينكайн " اى اختلاف المقدمتين في الكيف مع كليه احد يهمما (وقد مضى انه احد شرطى الشكل الرابع) لا يصحح امر الشكل الرابع لو ورد امثلة كثيرة على خلافه مثل :

- ١- كل انسان حيوان و بعض الحيوان ليس بانسان - بعض الحيوان ليس بحيوان .
- ٢- كل ناطق انسان و بعض الحيوان ليس بناطق - بعض

الانسان ليس بحيوان .

٣— كل انسان حيوان و بعض الجسم ليس بانسان = بعض
الحيوان ليس بجسم .

٤— كل انسان جسم و بعض الجسم ليس بانسان = بعض الجسم
ليس بجسم .

٥— بعض الحيوان ليس بانسان و كل انسان حيوان = بعض
الانسان ليس بانسان .

.....

نعم لم يظهر لنا النقض فى غير الذاتيات و ان لم اتبع كاملاً وح
فيتمكن ان يقال لا يتم ما ذكره فيما كان الاكبر جنساً للحدىن الاخرين او
مساوياً بالصغر مثلاً و حيث انه يحتمل ذلك فى جميع موارد الذاتيات
فلا يتم ح القاعدة التى ذكروها .

قوله : (ذو الشرفين الخ) اي الضرب الاول من ضروب الشكل الثالث
المؤلف من موجتين كليتين (و لذ لك يكون ذو شرافتين من جهة الكلية و
الايجاب ، و يكون اخص من اكثرا الضروب الباقيه بلاحظ الكلية اذ الكلى
اخص من الجزئى لصدق الجزئى فى كل مورد صدق الكلى و لاعكس)
اذ لم ينتج كلياً فعدم انتاج الضرب الا خص اي مala شرافة له ، و الاعماء
الجزئى ، ل克莱ية واضح .

وانما آخر هذا الكلام عن بيان ضروب الشكل الثالث و ذكره خاتمة
الكلام فى الاشكال لانه قاعدة كلية يجري فى غير الثالث ايضاً .

قوله : (بالتنظير) اي و لو لم يكن قياس ذو الشرفين مع غيره بل

قياس ذو شرف واحد مع غيره فاذا لم ينتج الكلى ولو السالب كلية فعدم انتاج الجزئى اوضح .

قوله : (ثبّت في استثنائهم) عبارة أخرى عن قولنا : الباب الثاني من القياس الاستثنائي .

قياس الخلف

قوله : (خلاف المقرر الخ) كانه أخذ الخلف بضم الخاء فانه بمعنى الاختلاف في القول و خلاف المفروض لكنه لا يناسب الوجه الآخر اي الانتقال من الوراء فانه من الخلف بفتح الخاء مع ان الاختلاف انما هو في وجه التسمية لا صل التسمية فلابد ان يكون التسمية على اي حال هو الخلف بفتح الخاء لا الضم و وجهه انه بمعنى الوراء او بمعنى القول الردي والباطل كما في كتب اللغة و حيث انه ينجر الى اجتماع النقيضين من جهة الاعتقاد بطرفى النقيض سمي قوله بـ **الخلف** ورد يا

ل الاستقرار

قوله : (حكم على الكل) لا يخفى ان الاستقرار ليس هو الحكم بل الحكم نتيجة الاستقرار و الاستقرار حجة على الحكم كما ان القياس نفس المقدمتين اللتين يلزمهما قول آخر اي النتيجة و ليس القياس نفس الحكم المستفاد منه اي النتيجة .

وفي الاستقرار و التمثيل مباحث آخر ذكرناها مفصلة في كتابينا

قوله : (و زيف بانه يقتضى عليه الخ) يعني انه لو كان نفس الدوران موجبا للحكم بالعلية فلا يليد ان يحكم على كل منهما بانه علة للاخر لأن كل من هذين المسميين بالحكم والعلة دائرة مدار الاخر .

البرهان

قوله : (موقنة الخ) يعني انه يلزم في البرهان ان يكون مقدماته يقينية وقطعى الصدق و هو المراد من ضرورة الصدق في بعض عبارات القوم لا الضرورة قبال النظرى .

قوله : (و هي نعم موهبة الخ) ان الذهن الساذج الانساني في بد و حيوته بلا نقش ذهنی يسمى العقل الهيولاني اي ليس عنده ادراة من الادراك والتعقل في الذهن بل ليس الادارة التعقل و هيولاه و اشير الى هذه المرتبة في قوله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا .

والمرتبة الثانية مرتبة العقل بالملكة و هو فيما حصل البدويات الاولية في الذهن و هذه القضايا البدوية توجب استعدادا قريبا للتعقل و كشف المجهولات فهذه المرتبة ملكة العقل و استعداده والمرتبة الثالثة مرتبة العقل بالفعل اي حين التعقل والا دراك و هي فيما حصل مقدمات المطلوب المجهول في الذهن تحو ترتيبها و جمع شرائط انتاجها فانه عقل بالفعل اي صار التعقل متحققا و المرتبة مرتبة العقل بالمستقادة اي من التعقل بالفعل و هي حين اخذت النتيجة واستفیدت .

وقد ظهر مماد كرنا ان مرتبة العقل الهيولائي مرتبة العدم والقوة اى لما يتحقق التعلق والادراك بل الذهن في مرتبة القوة والاستعداد و عدم التعلق فعلا وان الفرق بين العقل الهيولاني والملكة كالفرق بين العدم والملكة حيث ان الاول عدم والثاني وجود .

وانماقلنا كالفرق بين العدم والملكة لأن عدم الملكة عدم فيه اكان الوجود متوقعا كعمي الانسان واما العقل الهيولاني الذي في اوان الولادة فليس وجود التعلق متوقعا منه و ايضا العقل بالملكة ايضا ليس عقل بالفعل وجود للتعلق بل هو تحقق مقدمات التعلق اى البديهيات و ظهر ايضا ان رأس مال الانسان في المسائل الادراكية هو القضايا البديهية فانها اقنية الذهن و ذخيرته التي منها يستخرج المجهولات والويل لمن لم يلتفت الى ذخيرته ولم يستربح منها و تفكر عميا و بلا توجه الى منشاء الفكر و ح فما ربحت تجارتة .

قوله : (في محل واحد شخص) انماقيد بالشخص لجواز الاجتماع في الواحد النوعي والجسدي اى الشيئين الذين يتحدون بهما و جنسهما كما ترى السواد و البياض في افراد نوع واحد كالانسان .

قوله : (لنا شهوة الخ) هذه مثال الادراك بالقوى الباطنة كما ان العلم بذاتنا و بفعل ذاتنا (خلق الصور في الذهن) مثال الادراك بالذات .

قوله : (استفادة العقل من المقارق) على ما سبق في قوله : و الحق ان فاض من القدس الصور ، و انما اعداده من الفكر من ان الفكر معدو المفهوم هو الوجود القدسي باذن الله تعالى .

قوله: (ان قلت) مربوط بتعريف الاوليات والمشاهدات يعني ان كلا التعريفين صادق من وجهه ، فان السواد والبياض حيث انهم ماضان فعدم جواز اجتماعهما كانه اولى و من جهة تشخيص انهم ماضان يحتاج الى مشاهدة مامن حيث فهم معنى السواد والبياض دقيقا . والجواب انه من الاوليات والاحتياج الى المشاهدة انما هو التصور الموضع اى السواد والبياض والدقة فيهما .

قوله: (والآخر القياس الخى) وهذا هو الفارق بين التجربة والاستقراء فكل مورد ينضم الى المشاهدة هذا القياس الخى فهو تجربة برهانية والافتقارى ظنى كما ترى في مثال المضخ المعروف فانه لا يمكن ضم القياس اليه اذ كثرة تحريك الفك الاسفل لا تكون دليلا عليه في تمام الحيوانات حتى ينفع في المشكوك لانه لا يتحمل جد الفرق بين التمساح وغيره مثلاو لكن لا يتحمل الفرق بين زيد و سائر الافراد المختلفة في بلاد مختلفة و خصوصيات مختلفة ، في جهة تأثير السقمونيا مثلا .

قوله: (امر ينضم الى العقل الخ) يعني انه اما يحتاج الى ما ينضم الى المدرك (بالكسر) او ما ينضم الى المدرك (بالفتح) او اليه ماما .

نـى البرهان العلمـى وـالـآـنـى

وقد يذكر غيرهما برهانان اخران شبه اللـم و شـبهـ الانـ وـالـاـولـ هوـ الذـى يـسـعـىـ بـرـهـانـ الصـدـيقـينـ وـ هوـ الاـسـتـدـلـالـ منـ الذـاتـ عـلـىـ الذـاتـ كـمـنـ لاـ يـرـىـ انـفـكـاـكـاـ بـيـنـ الـحـقـ وـ خـلـوقـاتـ وـ يـرـىـ الـمـخـلـوقـاتـ وـ جـهـاـنـ وـجـوـهـ الـحـقـ تـعـالـىـ وـ يـقـولـ :ـ يـاـ مـنـ دـلـ عـلـىـ ذـاتـهـ بـذـاتـهـ وـ يـقـولـ :ـ تـعـرـفـ لـىـ فـيـ

كل شئ و يقول : متى عبشت حتى تحتاج الى دليل ٠٠٠ ترددى فسى الاثار يجب بعد المزار ٠٠٠ الغيرك من الظهور ماليس لك ٠٠٠ والثانى ما ذكره بعض العرفاء فى الاستدلال بالنفس الانسانية حيث يرى النفس فانية فى الرب تعالى و يجرى عليه حكم الوصول الى الحق بنفس الحق تعالى .

والتحقيق انه مالا ينفك عن اللם والان ولا يكون برهان يخلو عن اللם والان غاية الا مرا انه نبه على امر اخر وراء البرهان فافيد فى برهان الصديقين ان هذه الآثار ليست متمايزة عن الله تعالى على حذو سائر الآثار والمؤثرات اذا الآثار والمؤثرات فى العالم المادى ليس على نحو العلية بل على نحو الاعداد كما مضى بخلاف الحق تعالى فانه على نحو العلية الحقيقية والافاضة منه تعالى فالآثار الدالة عليه تعالى بطريق البرهان الانى لكن ليعلم انها ايضا وجها من وجوهه تعالى وعند الغفلة عن هذه الجهة يتحقق البرهان الانى وعند التوجه والعلم بذلك لا يكون جهل حتى يحتاج الى البرهان وان شئت قلت زيد على اصل البرهان ان الدلالة انما نشئت باختيار من المدلول . و هكذا فى برهان شبه الان فى طريقة العرفاء من جهة فناء النفس بل الامر فيه اوضح فانه فناء تسامحى قوله : (اسبق بالشرف) اذا العلة اشرف من المعلول .

قوله : (اوثق) التحقيق ان فى كل من الان و اللם قد ينتقل الى المطلوب المعين وقد ينتقل الى المستلطف فانا اذا علمنا ان الدخان اثر النار فعند رؤية الدخان ننتقل الى النار و هو معين و اذا علمنا ان الدخان وجوده ليس من نفسه بل له علة لكتالا نعلم علته فننتقل الى

علة ماغير معينة وفى اللם ايضا اذا علمنا ان علم زيد مثلا بفتر عمر وعلة لاعطا الدرهم ننتقل منه الى الحكم بانه اعطاه الدرهم و اذا علمنا انه علة لاعطا الدرهم او الاكرام فننتقل الى احد هما غير المعين . فلا يكون ما ذكره المصنف علة للاوثقية نعم حيث ان العلة حد تام لوجود المعلول والمعلول حد ناقص لوجود العلة كما مضى فى مشاركة الحدو البرهان فاللم اشرف و يمكن جعل هذا بوجه علة للاوثقية ايضا بان العلة تظهر المعلول اوضح مما يظهر المعلول العلة .

و اعلم ان ابن سينا و تابعيه جعلوا اللهم او ثق لكن المحقق الطوسي و القوشچى و كثيرا من المناطقة المتجددين جعلوا الانى اشرف قال ((ميلتون)) : لا يمكن لنا معرفة العلة مالم يؤثر فى المعلول فلا طريق الى العلة حتى يعرف بها المعلول .

و يستفاد من برهان ابن سينا - على ما بالبالي - ان الانى لا يعتبر اصولا هو اعتقاد بعض اكابر العصر زادم ظله .

قوله : (كما هو المشهور) يعنى ان عليه تعفن الاخلط للحمى امر شهورى لا واقعى اذ العلية انماهى من باطن العالم فتعفن الاخلط معدلا علىة .

قوله : (بحسب متممات العلل الاربع) فان الشرط اما شرط تأثير الفاعل قيلحق بالعلة الفاعلى او شرط تأثير المنفعل فيلحق بالعلة الماديه كما ان المعد و رفع المانع ايضا كذلك واما الالات و الادوات فهو واسطة فى وصول اثر الفاعل الى القابل فيمكن الحاقها بالعلة الفاعلية قوله : (وعلل بالذات لا بالعرض) يعنى ان من تقييمات العلة

تقسيمها الى العلة الذاتية والعرضية كما يأتي مثالها و ليعلم ان المأخذ في البرهان هو العلة الذاتية لا العرضية اذا المعلول في العرض ليس معلولا ل تلك العلة بنفسها بل بواسطة و في الحقيقة معلول تلك الواسطة فليس الحكم له على اليقين ، والبرهان لا بد ان يكون ضروري اقطعيا فاليقين ح بالواسطة والبرهان ح ينحل الى برهانين فتدبره .

فروقها العلم الالهي : المراد بالعلم الالهي هو الفلسفة وهذا شروع في شرح اقسام العلل من التام والناقص و بالفعل و بالقوة و القريب والبعيد و المتوسط و بالذات و بالعرض و بالدقة فيما ذكرناه في المباحث السابقة يعلم المراد من الامثلة فراجع و تدبر .

قوله : (من العموم والخصوص و ٠٠٠) العلة الاعم كالانسان للفاعل المختلفة و الاخص كالشمس للحرارة و البسيط كالمجردات و المركب كالماديات . و غيرها كالعلة الكلى كطبيعة الانسان للترقى و الجرئى كهذا الانسان لهذا العمل . و ليعلم ان العلة الكلى مسامحة في التعبير اذا العلة لا تكون كليا اذا الكلى بوصف الكلية ليس موجودا اعلاه قوله الرجل الهمدانى الباطل .

قوله : (بل في المفارقات عين الفاعل) قد مضى تحقيقه في مباحث اتحاد ما و لم في بحث " اس المطالب " فراجع .

قل و في الانسان الكبير : اي مجموع العالم اتحاد غایية خلقة العالم مع فاعله اي الحق تعالى يعلم مما مضى في مباحث " اس المطالب " و ان الحق تعالى لا يفعل فعلابغرض استكمال ذاته لعدم نقصه بل لاستكمال الغير و انما يوجد الناقص فيستكمله لانه فياض وجود او الوجود من لوازمه

ذاته بالاختيار وهو المراد من قول الشاعر الفارسي :

پریخ تاب مستوری ندارد در اربندی سر از روزن برآرد

وهذا هو المراد من الحديث المشهور : كنت كنترا مخفيا (و الاصح خفيا) فاحببت ان اعرف فخليقت الخلق لكي اعرف " يعني ان علة الايجاد هو حب الذات والابتهاج بالصفات الذاتية كمبد " الجود و نجوه فخليقت الخلق لا اعرف بالوجود فيقصدونى فاجود ايضا عليهم .

وليعلم ان ظاهر الحديث غاية الخلقة لله تعالى ان يعرفه المخلوقات لكن لوضوح انه تعالى لا يحتاج الى ان يعرفه الغير لا بد ان يحمل على انه غاية الفعل لا الفاعل يعني ان غاية الخلق في المخلوق ان يعرف الرب فيستكمل بذلك او يحمل على ان المراد ان غاية الخلق للغاعلية لله تعالى ان يعرفه المخلوقات فيقصدونه في وجود عليهم لكونه جوادا او جواد لا يحتاج في عمل الجود الى غاية اخرى سوى كونه جوادا فتدبر البحث جيدا .

و كل ما ذكرنا يجري في آية : مخلقت الجن و الانس الا ليعبدون على ما فسر بالمعرفة او يؤخذ بظاهره اى العبادة لكن روح العبادة هو الخلوص والمعرفة كما في الحديث : لم اقبله الا ما كان لى خالصا وسائل ابواب الثنية .

قوله : (حق علوم الشئ) اى احق العلم بالشئ من ناحية الفاعل و اليقه البرهان الفاعلى الذي حد او سطه ذات الله تعالى فيستدل به على معلوله لانه اتم الفواعل .

قوله : (لانه الفاعل التام و فوق التمام) قد مضى في بعض المباحث السابقه ان بعضهم يقولون بان المجردات في عالم العقول غير محدودة

و لا مهية لها فهي الكاملة التامة بلانقض وحد و عليه فالحق تعالى فوق التمام اي فوق العقول لانه تعالى مصدر العقول و موجده .

قوله : (بمقتضى عموم قدرته الخ) يعني ان جميع مراتب الفاعلية في العالم من توابع فاعلية الحق تعالى و الكل مطويات بيده لان مشيته ورادته وقدرته عامة و لو خرج فاعلية شئ عن تحت فاعلية الحق تعالى لم يكن قدرته تعالى عامه و المراد بعلمه الفعلى هو العلم بالشئ قبل ايجاده ثم يوجد على طبق العلم و القصد فالعلم من مقدمات الفعل بخلاف العلم بالشئ بعد الوجود كاكثر علومنا فانه العلم الانفعالي كالعلم بالانجم والارضيات واما العلم بافعالنا التي نريد ان نفعليها فهو العلم الفعلى .

قوله لانه معطى الوجود الخ) ضمير لانه يرجع الى السبب و المراد ان السبب ما يعطى الوجود و يوجد الشئ مع ان الايجاد و اعطاء الوجود فرع وجود نفسه فيحتاج كل سبب اليه تعالى في اصل وجوده و يمكن ان يرجع الضمير اليه تعالى و الباقي كما كان يعني انه تعالى فقط معطى الوجود في العالم اضف اليه ان الايجاد الذي في الاصناف فرع وجود نفس الاصناف فيحتاج كل سبب اليه تعالى لانه فقط معطى الوجود .

قوله : (بل نسبة الشئ الخ) المراد بالشئ هو الوجود المطلق او وجود السبب و المراد ان نسبة الوجود الى الفاعل نسبة وجوبيه ضروريه لامتناع انفكاك وجود المعلول عن وجود علته لكن نسبة الى مهية المعلول بالامكان يعني ان المهية خالية عن الوجود و العدم وكل من الطرفين ممكن بالنسبة اليه فالذات فاقد للوجود و انما يصل الوجود الى الذات

من ناحية فاعله وعلته فكل وجود في السبب وغيره إنما يتحقق بالله تعالى و هذا كالحياة فانها بالنسبة الى الحق تعالى واجبة معلولة له وبالنسبة الى المادة الجامدة القابلة ممكنة اي يمكن ان تتحقق في المادة وليس بضروريه والحاصل ان " به الوجود بالشرا ثموجب " .

قوله : (وفي اثولوجيا الخ) الحضور عند المبدء الاول اي الله تعالى لا ريب انه يحي حضور المعلول عند العلة يعني انه تعالى واحد لكل شيء وحيط به اولم يكفي بربك انه على كل شيء شهيد و هذا لا يمكن الا با ان يكون وجود كل شيء بيده تعالى و منه تعالى .

قوله : (فاعل حق فاعل الهمي) الفاعل في طبيعتيات الفلسفة مبدء الحركة وفي الالهيات الفلسفة مفيض الوجود و معطيه و المراد هنا ان الفاعل الالهي اي الاصطلاحى في الالهيات هو الحق تعالى لانه فقط معطى الوجود .

و كما اشار في " اثولوجيا " كل الاشياء حاضر عنده تعالى اذ هو عالم ذاته والذات منكشف لديه و ذاته جامع لجميع كمالات مادونه فيعلمها جميعاً فان كل وجود منطوي في وجوده تعالى و عنده الوجه للحق القيوم " بر هر چه نظر كردم رخسار تو دیدم " مارأيت شيئاً الخ .

قوله : (وكل مهية من لوازم سمائه و صفاته) يعني ان كل مهية من المهييات لازمة لصفة خاصة من صفاته تعالى ، اذ برهان سخية المعلول والعلة يعطى ان هذا الناقص المحدود بمهية من المهييات مرتبط بصفة منه تعالى كمال افعاله تعالى كذلك فالرزق بجهة الرزاقية والخلق بجهة الخلاقية و

فكل مهية ايضا منطقى صفاته تعالى ولازمة لها لكن المراد باللزم هنا ليس اللزوم المتأخر فى الوجود حتى يكون المهمة موجودة بنفسها (لا بالوجود) و تكون لازمة للصفات على نحو لزوم اللازم للملزوم كالحرارة للنار مثابل المراد من اللزوم هنا هو الانطواء ٠

و بالجملة فالوجودات والمهيات جميعا منطقية فيه تعالى فلا يعزب عن علمه الفعلى و ايجاده ذرة فى العالم وح فكما ان الوجودات جميعا فانية و منطقية فيه تعالى كذلك العلم بهافان فى علمه تعالى بذاته اذ العلم بالذات علم بجميع المعالق اجمالا ٠ فالفانى فيه (و ليعلم ان هذا الفنا عين البقاء يعني ان فنا الوجودات فيه تعالى معناه بقائهما ببقاء الحق تعالى) العلم به ايضا فان فى علمه تعالى بذاته ٠ هذا اكلة تحقيق للمتن : فاعل حتى فاعل الهرى ٠ يكشف ذاته له كما هي و تحقيق قوله : فله العلم بالمعلول ٠

فحاصل الكلام انه تعالى علة جميع العالم بذاته القيوم بلا احتياج الى الغير و عالم بذاته و انه علة و العلم بالسبب و العلة بما هو سبب و علة مستلزم للعلم بالمعلول كما ان العلم بوقوع حركة اليد مع العلم بانها علة حركة المفتاح مستلزم للعلم بحركة المفتاح المسبب عنها ٠ فتحصل انه تعالى عالم بجميع العالم ٠

قوله : (و علة معلولها ساوت) مراده قوله من هذا البحث ان احسن البراهين ما كان اوسطه العلة مساوا للاكبر الذى هو المعلول لكمال الارتباط و يمكن عكس هذا البرهان و جعل المعلول اوسط و العلة اكبر لكونهما متساوين لا ينفك احد هما عن الآخر فكما يمكن الاستدلال

بالعلة على المعلول فكذا العكس فالملم والآن متساويان ح في الحدود مثل كسوف القمر و توسط الارض بينه والشمس فانهما متساويان فيمكن ان يقال القمر منكسف وكل مستضئ من الشمس منكسف اذا توسط الارض بينه وبين الشمس فالقمر قد توسط الارض بينه والشمس ويمكن ان يقال القمر توسط الارض بينه والشمس وكل ما هو كذا منكسف فالقمر منكسف ففي العلة غير المساوية للمعلول اذا اريد اكمال برهانها فلابد ان يؤخذ الجامع بين العلل الجزئية و يجعل اوسط وح يكون مساويا للمعلول . فيقال مثلا في مثال السحاب تكافف الهواء او انعقاد البخار اي احدهما متحقق و اذا تحقق احد هذين تتحقق السحاب فالسحاب متحقق و هكذا فان كان بين هذه الامور قدر مشترك عام كاصل التسخن الاعم من التعفن وغيره في الحمى فهو يجعل اوسط و الا فعلن سوان انتزاعي مثل كلمة احدهما .

(فوض في مقدمات صناعات أخرى)

قوله : (سلب مال الانسان قبيح) فان الاحترام بالمال انما هو من جهة حفظ الاجتماع و الاداب و السنن و كذا الزوم ترك الكذب انما هو لحفظ النظم و الرسوم .

قوله : (كان نبيا) عد المأخذات من الانبياء من قسم المقبولات انما هو لاجل انها وان او جبت جزما وقطعيا لكنها ليست يقينية في الاصطلاح اذا اليقين مالم يكن عن تقليد .

قوله : (والحال ان المجرد في باطن العالم) كما ان الروح

الانسانى ايضاً محظوظ فى حد ذاته بالمكان والزمان وقد يشهد له
حوادث فى التنويم المغناطيسى فيرجع الروح الى الا زمانة السابقة لكشف
المطالب .

وقال المولوى :

لامكانى كان دران نور خداست ماضى ومستقبل وحالش كجاست
قوله لأن نور الله تعالى اعز : دليل اصل المطلب من كون هذا
وهمياً او ماد ليل كون هذا الغلط اعظم فللنسبة الى الشرع فيكون بهتانا ايضاً .
قوله والنفوس الكلية الخ : قد مضى تفسير هذه الاصطلاحات فى
اوائل الكتاب وان التسمية بالكلية على مذاق الاشراق والمراد هو
الاحاطة . والمراد بال مجردة عن الابدان و الم المتعلقة هى
المتعلقة بالابدان .

قوله والعقل يقفوا الخ : توضيحه ان الوهم ربما يقبل المقدمات و
لكن اذا وصل الى النتيجة نكص الوهم واستوحش و لم يقبلها الكونها
بعيدة عن دركه مثاله مقاله الشيخ فى الاشارات من ان المحسوسات
لهم علل و مبادى و يحكم تقدم العلة على المعلول لا بدان تكون العلل
قبل المحسوسات ولا جل هذا التقدم الرتبى والعلو يمكن ان لا تكون
تلك المبادى محسوسة فينتج ان من الممكن ان يكون موجود غير حسى
لكن الوهم مع عدم انكاره المقدمات يستوحش من النتيجة و يستبعد
واظنك قد دريت ان عدم انكاره المقدمات ليس داخلا فى تقسيم
القضايا الوهمية و ليس ايضا دخلا فى انكاره النتيجة و انما هو بيان الحال
والحاصل ان من اقسام الوهميات ما يعتقد الوهم لصرف استبعاد خلاته

وان سلم المقدمات .

في الجدل

قوله وجدل بنهرجة حسناً الخ : قد فسر الجدل الاحسن في الآية المباركة بما تشكل من محمودة الاراء اي ما يعم به الاعتراف . لكن المستفاد من روایات المقام غير ذلك راجع تفسير البرهان .

قوله (في الشعر) و من هناللبعض بعض اوقع : يعني قال شيخ الاشراق ان بعض الاشعار اوقع للنفس من الخطابيات لشدة تحريك الخيال . لكن فيه ان صرف التحرير و لو بواسطة آلة الموسيقى ليس بمرضٍ عند الشرع والعقل بل المطلوب هو التحرير بالعلم والدرك ظنياً او جزيمياً في الدرك اقناع الطرف ثم يتحرك نحو العمل والشعر الخيالي ونظيره كالموسيقى يتحرك نحو العمل بلادرك و اقناع .

في المغالطة

قوله العقل الناقض او الوهم : الترديد باعتبار الاختلاف في انه هل يكون الوهم قوة اخرى قبال العقل او هو العقل اذا كان في مرتبة دانية كاكثر العوام في اكثر مدركتهم . و اما توصيفه الوهم بالرافع فلان الوهم اذا ترفع و تجاوز حده من درك المعانى الجزئية و اراد الحكم في الكليات فحينئذ يوجد الاشتباه و اما اذا توقف في حدّه و لم يدخل في المعقولات لم يكن فساد .

قوله والتشابه : قد تقدم في المعرف ان التشابه اعم من الاشتراك

والمجاز والاستعارة والتاويلات المصداقية اي بيان الفرد فان ذكر

فرد معين ايضاً بما يوهم الاختصاص وليس بمراد فيوجب الاشتباه .

قوله كاشتراك لفظ **الصورة** الخ : الصورة مشتركة بين القريبة والبعيدة كما مضى والقوة بين الاستعداد قبل الفعلية ، والاقتدار اللغوى ، والمكان بين الخاص والعام ، والعقل بين الكل والجزئى والوجود بين المفهوم والحقيقة .

قوله يذهب الى المختار الفاعل : يعني يتوجه ان المراد اى الفاعل ونريد ان نقول كل فاعل مختار له مبادى اربعة فيرد الاشكال في الحق تعالى اذ ليس له تعالى علل و مبادى .

قوله وهذا يوهم التركيب : يعني ان يجب فعل مضارع مشتق و اذا اعتبر الذات والحدث معافى المشتق فالمعنى انه تعالى شى و وجوب عارض عليه وهذا تركيب نعم لو لم يكن ذات في المشتق لم يرد الاشكال اذا المعنى انه تعالى وجود واجبى وليس المراد بالواجب ذات و وجوب بل نفس الوجوب .

قوله كل ما يتصوره العاقل الخ : ان رجع ضمير " هو " الى العاقل فالمعنى ان العاقل عين صورته الذهنية وهذا ما اراده القائلون بوحدة العاقل والمعقول والقائل به " فرفوريوس " وقال ابن سينا " تكلم فرفوريوس بكلام لا يفهمه هو ولا غيره " لكن لعل مراد فرفوريوس شى صحيح لا يعبر عليه والبحث فى الفلسفة ، فان مراده على الاجمال ان وجود الشئ متعدد كماله الذاتى ، و شئتته الشئ بصورته و فعليته ، والعلم فعلية و كمال النفس .

وأن رجع الضمير الى ما الموصولة فالمعنى ان ماتصوره العاقل هو عين الشى الذى تصوره و ذاته لا شبحه و نقشه كماقيل و البحث فى الوجود الذهنى من الفلسفة .

قوله كل انسان ناطق من حيث هو ناطق : توضيحه ان مع قيد الحىثية الصغرى كاذبة اذ الانسان ناطق لا بشرط لام من حيث الناطقية اذ الناطق بحيث الناطقية و جهة المفهوم لا يكون انسانا اذ الانسان مجموع مفهوم الحيوان و الناطق و المجموع بما هو مجموع غير الجزء بما هو جزء . وان حذف الحىثية فالكبيرى كاذبة اذ ليس لاشى من الناطق بحيوان صادقا .

قوله زيد وحده كاتب؟ يرجع الى قضيتين : زيد كاتب و غيره ليس بكاتب .

قوله و تقضية التركيب والاعراب: يعني ان المولى نافى الشعر: و اللفظ بالافراد و التركيب . ابدى او الاعجم و الاعراب . لصح ايضا خصوصا على طريق الامالة لكن تبدل الاعراب بالتعريف اطبع .

قوله و اصله تهذيب الخ : يعني ان التعریف في اللغة تهذیب الكلام من اللحن .

قوله وان المجرد هو الله: يعني يتوهם ان عكس الله تعالى مجرد لى قولنا المجرد هو الله . صحيح مع ان التجدد لا يختص به تعالى .

قوله بخلاف سابقه: يعني في السابق الاخلال بالشرط و القيد و هناذهب الموضوع و اقيم غيره مقامه كما ترى في مثال العاج اذ الدخيل هو البياض عاجا او غيره .

قوله سوء تأليف: حيث ان الهدف في البرهان التأليف الواقعى بين المقدمات ففي المغالطة باعتبار البرهان يسمى سوء التأليف، والهدف في غير البرهان هو الاقناع والتبيك ففي المغالطة باعتبار غير البرهان كالمغالطة عوض الخطابة والجدل فيسمى سوء التبيك .

قوله فخلف وضع: مثاله ما ذكره في الشرح قبل الاشعار من قوله كلما كانت الاربعة موجودة كانت الثالثة موجودة وكلما كانت الثالثة موجودة كانت فرد افكلما كانت الاربعة موجودة كانت فرد اذا النتيجة هنا غير المقدمات وليست عينها حتى تكون مصادرة لكن القياس لا ينتج هذا ابل النتيجة كلما كانت الاربعة موجودة فالثالثة التي في ضمنها فرد والاشتباه انماحصل من غفلة ضمير ((كانت فردا)) في الكبri و من هنا يمكن ارجاعه الى بعض الاقسام الماضية .

قوله قال المحقق الطوسي :يعنى ان القياس المشتمل على المصادرة متشكل من حدود اقل مما يلزم في القياس فان اللازم في القياس ثلاثة حدود الاصغر والاكبر والوسط وهذا اقل منها نحو : الانسان بشرو البشر حيوان فليس فيه حد او سط اذا البشر عين الانسان وليس مفهوما عليحدة فلم يترکب القياس من ثلاثة حدود . والصغرى حالية من الوضع والحمل لا تحد مفهوميهما فلا وضع ولا حمل باعتبار الحمل الشائع الصناعي الذي هو هنا مناط القياس .

والقياس المشتمل على وضع ما ليس بعلة علة ليس باقل مما يلزم في القياس لكن هذا القياس لا ينتج هذه النتيجة نحو ما مرّ من مثال الاربعة والفردية .

قوله وقد مثل له العلامة الشيرازي: اي مثلا القطب لوضع ما ليس بعلة علة بقول من احتاج على امتناع كون الفلك بيضيا بأنه لو كان الفلك بيضيا و تحرك على قطره الاقصر اللازم في مداره فضاء اكبر من حالة توقفه (و هذا واضح بادنى دقة في الحركة على القطر الاقصر) لزم الخلاء فيما زاد على محاذى حدود رأس الكرة والخلاء محال.

اذ من الواضح ان البطلان المفروض (على فرضه) لزم من التحرك على القطر الاقصر و اما لو كان بيضيا و تحرك على قطره الاطول فلا يلزم الخلاء لعدم لزوم فضاء اكبر و هذا واضح . فهذا القياس لا ينبع بطلان اصل كون الفلك بيضيا .

و هذا اختام الكلام في المباحث المنطقية و الفلسفية و العرفانية الالازمة في شرح هذا القسم من المنظومة وسيتلو انشاء الله تعالى ابحاثنا الفلسفية المتعلقة بقسمة الحكمة من الكتاب و الحمد لله اولا و اخرا و نسئلله التوفيق لما يحب و يرضي و ان يجعل اعمالنا خالصة لوجهه الكريم .

قد وقع الفراغ صبيحة الاثنين يوم التاسع والعشرين من محرم الحرام سنة ١٣٩٠ في بلدة "شہسوار" شمال "ایران" .

محتويات الكتاب

الصفحة	الموضوع
٣	مقدمة الشارح
٦	ديباجة الكتاب
٥١	مقدمة الكتاب
٨٣	في الدلالات
٨٩	في الكلٍ والجزئي
١١٥	غوص في المطالب
١٣٣	في اقسام ما هو
١٣٦	في مشاركة الحدو البرهان في الحدود
١٤٥	في عدم اكتساب الحد بالبرهان
١٤٦	في عدم اكتساب الحد بالضد
١٥٠	في القضايا
١٥٠	في اقسام الحملية بحسب الموضوع
١٥٣	في بعض احكام الموضوع
١٥٥	في اقسام الحملية بحسب المحمول
١٥٦	في الموجّهات
١٥٨	في ارجاع الشيخ المتأله

الصفحة	الموضوع
١٦١	في التناقض
١٦٢	في تقاييس الموجهات
١٦٣	في بعض اقوال القدماء
١٦٥	في العكس المستوى
١٦٨	في عكس الموجهات
١٧٠	في عكس النقيض
١٧٢	في القياس
١٨٤	في اقسام القياس
١٨٨	في قياس الخلف والاستقرار
١٨٩	في البرهان
١٩١	في البرهان العلمي والانني
١٩٩	في مقدمات صناعات اخرى
٢٠١	في الجدل والمحاالطة
٢٠٦	محتويات الكتاب

مؤسسة الاعلمى فى طهران

تقدم لكم :

٢٠ - قصيدة ام بتول	١ - اسرار الشهادة
٢١ - قصيدة ملاشنية	٢ - ايصال الطالب الى المكاسب
٢٢ - الكامل فى التاريخ ١٢	٣ - الأصول الاربعة
٢٣ - المعجم المفهرس للفاظ القرآن الكريم	٤ - تاريخ النياحة على الامام الشهيد
٢٤ - المعجم المفهرس للفاظ وسائل الشيعة	٥ - تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام
٢٥ - مقتل ابى مخنف	٦ - تعليقه الميدجى على المنظومة
٢٦ - مقتل الحسين (ع)	٧ - شرح المنظومة للكرامى
٢٧ - مثير الاحزان	٨ - حق اليقين فى معرفة اصول الدين
٢٨ - المنظورات الحسينية	٩ - دائرة المعارف ١ - ٣٠
٢٩ - المقباس الجلى	١٠ - ديوان الفتلاوى (شعر)
٣٠ - المعارف الجلية	١١ - الروضة الدكنسية (شعر)
٣١ - مقصود الطالب	١٢ - السعة و الرزق
٣٢ - مصحف كريم	١٣ - سيد الشهداء ابو عبد الله الحسين
٣٣ - مكارم الاخلاق	١٤ - شرائع الاسلام ١ - ٤
٣٤ - نهج البلاغة - عبده	١٥ - شرح الصحيفة السجادية
٣٥ - نهج البلاغة - صبحى صالح	١٦ - الطريق القويم الى جنة النعيم
٣٦ - النصاريات الكبرى (شعر)	١٧ - عيون اخبار الرضا (ع)
	١٨ - عجائب احكام امير المؤمنين (ع)
	١٩ - الفصول المهمة فى معرفة الائمة (ع)
	٢٧ - هل تعرف الصلاة

هوية الكتاب

الاسم	:	شرح منظومة السبز وارى
المؤلف	:	الشيخ محمد على الكرامي
الناشر	:	مؤسسة العلمي - طهران
المطبعة	:	مطبعة الاحمدی - طهران
المجلد	:	صحافی سماعی
العدد	:	١٠٠٠ نسخه
الطبع و سنتها	:	الطبعة الاولى سنة ١٣٦٨
الثمن	:	٩٠٠ ريالا



انتشارات اعلمی

تهران - فاصر خسرو - گوچه حاج نایب
پاساز خاتمی - طبقه دوم